N° 7 1947 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

# LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DU VEDANTA

On parle beaucoup d'hindouisme, actuellement, en certains milieux européens, et pas toujours avec la clarté, la sérénité, la profondeur suffisantes. Mais ces outrances d'une indiscrète vulgarisation ne doivent pas nous détourner d'un exposé objectif et sérieux des doctrines hindoues ; au contraire, elles le réclament comme un antidote à des enthousiasmes naïfs et ignorants. Par ailleurs, indépendamment de toute considération d'opportunité, une étude de l'hindouisme, en ce qu'il a d'essentiel, semble faire partie des connaissances de l'honnête homme de notre temps. A plus forte raison s'inscrit-elle dans le programme d'un prêtre qui, même fixé par ses fonctions en Occident, doit s'intéresser aux grandes religions non chrétiennes, surtout dans la mesure où elles peuvent être des préparations providentielles à la religion chrétienne, chacune dans son milieu et à son degré.

Cet article voudrait donner au lecteur une synthèse de l'hindouisme, tel qu'il a été approfondi par ses théologiens, une vue d'ensemble de l'antique dépôt oral (shruti), commenté par les écoles médiévales et modernes. Cela s'appelle le Vedanta, c'est-à-dire le complément humain de la doctrine révélée (veda).

En fait, au cours des temps, les Indiens ont eu leurs Thomas d'Aquin et leurs Duns Scot ; peut-être dirait-on mieux encore leurs Pierre Lombard, puisque, très souvent, les œuvres théologiques indiennes de Shankara (788-820 env.), Râmânuja (1150-1237 env.) et les autres revêtent la forme d'un long commentaire sur des « sentences », prises séparément l'une après l'autre, et faisant autorité. Ainsi notre tâche, tout naturellement, apparaît double. Il faut donner d'abord une idée de ce corps de traditions sur quoi l'école appuie toujours ses raisonnements et conclusions ; ensuite l'on pourra, de ces positions élaborées, exposer les lignes essentielles, les maîtresses pièces.

# I

## LES SOURCES

Les donnés inspirés s'échelonnent sur une assez longue suite de siècles, à partir peut-être du XV^e^ siècle avant Jésus-Christ, si l'on remonte jusqu'aux élaborations orales fragmentaires, en tout cas depuis le VIII^e^ ou le IX^e^ — ces questions de chronologie sont assez discutées —, si l'on s'en tient aux cristallisations systématiques qui précédèrent d'assez peu les débuts de la mise par écrit. C'est en eux que, régulièrement, la théologie puisera ensuite la matière et aussi l'argument final de ses considérations. De ces œuvres maintenant fixées, nous détaillerons les principales, dans l'ordre chronologique (1).

*Le Veda.*

C'est d'abord le veda. Il compte quatre parties : le rig-veda ou le livre des hymnes sacrés, le sâma-veda ou le livre des chants, le yajur-veda qui s'occupe de la liturgie et l'atharva-veda qui se rapporte aux pratiques magiques.

La théologie postérieure, dont l'exposé définitif et systématique nous intéresse, a conservé du rig-veda la croyance au polythéisme, au moins comme subordonné au théisme. Nous devons donc dire un mot de ce polythéisme pour en connaître la valeur.

On a prétendu que les dieux védiques sont plutôt des dieux profanes, en faisant tout au plus une exception pour Varuna, Mithra et les autres dieux solaires ou âdityas, qui se révèlent comme les gardiens de la loi morale et dont on cherche à détourner le courroux par des supplications contrites. Pourtant le caractère sacré des dieux semble s'imposer. Ils sont d'abord des divinisations des phénomènes de la nature.

Mais pour diviniser, il faut avoir au moins l'idéal du divin. Or les adorateurs des temps védiques l'avaient ; on peut même ajouter qu'ils l'ont amené avec eux lors de leur invasion dans le Penjab. Il importe d'attirer l'attention sur ce concept indo-aryen de « rita ». On trouve le concept de rita dans le Zend-Avesta et chez les Perses. Le mot Artaxerxes contient « arta », identique à rita, d'après le

(1) Il serait trop long d'indiquer ici une bibliographie pour toutes les œuvres dont nous aurons à parler. On trouvera de bonnes indications d'éditions, pour textes et traductions, dans M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 tomes, Leipzig, 1909-1922 ; on sera mieux renseigné encore par : H. von Glasenapp, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin-Potsdam, 1929.

procédé grammatical bien connu qui transforme la voyelle ri en ar. Le mot est donc indo-iranien. Qu'est-ce donc que cette antique conception de « rita » ? Elle se rapporte à l'ordre physique, moral et religieux et représente l'idéal d'harmonie universelle tel qu'on le concevait à cette époque. Or les dieux seuls, en vertu précisément de leur nature divine, sont parfaitement adaptés aux conditions idéales de rita, tandis que l'homme ne l'est pas encore et peut par sa conduite pécher contre cette norme suprême de perfection. Les dieux sont donc des dieux, parce qu'ils existent et vivent conformément aux exigences de la beauté harmonieuse de la nature, aux obligations de la loi morale et aux inviolables conditions de la sainteté religieuse. Que peut-on demander de plus pour concevoir au moins d'une façon rudimentaire le divin ? On a souvent admiré la bienveillance que les adorateurs védiques attribuaient à leurs dieux. Ne faut-il pas ramener ce caractère à la transfiguration de rita ? Le plus haut acte de sainteté était le sacrifice, avec ses invocations aux dieux et ses offrandes. Alors plus que jamais, les croyants se sentaient sous l'influence de rita et animés de son esprit : c'est de là que provenait leur confiance absolue dans leurs dieux. Shiva, qui s'appelle encore Rudra dans le veda, fait exception. C'est un dieu dont on a peur. Mais on sait maintenant que c'est un dieu emprunté du culte plus démoniaque des indigènes.

Le polythéisme védique représente donc une véritable recherche de Dieu sous la direction de l'idéal de l'harmonie universelle. Son erreur essentielle n'a pas été de diviniser les phénomènes de la nature, mais de s'être arrêté trop tôt ; la tendance à l'unité n'était pas encore assez forte, la raison ne parvenait pas encore à se dégager de la multiplicité et de la variété de l'imagination religieuse. Si ces auteurs avaient réduit toutes ces énergies naturelles, qu'ils divinisaient, à une seule énergie divine, ils se seraient trouvés en présence de la causalité créatrice, et auraient pu de là conclure à l'existence d'un seul Dieu parfait, adapté aux exigences sacro-saintes de rita, donc de la beauté, de la moralité et de la sainteté.

D'ailleurs, on peut remarquer une tendance, assez indécise encore, qui s'achemine dans cette direction. Un des rishis (sages) nous dit que les sages appellent de beaucoup de noms ce qui n'est qu'un.

Cette notion de rita, qui restait toujours un idéal, a été comme la providence de l'évolution religieuse des Indes, surtout à ses débuts. Quand on aura élaboré le concept de « brahma », on y remarquera encore les contours de rita qui l'a modelé. Brahma est le fond mystérieux dont tout surgit, où tout demeure et où tout retourne, mais ce fond obscur se manifeste dans l'expérience religieuse et montre ainsi son affinité avec rita qui est le principe de toute harmonie.

Dans la théologie postérieure (V^e^ siècle avant Jésus-Christ), les

dieux perdent beaucoup de leurs privilèges, à cause de leur subordination à un Dieu suprême. Ils n'ont plus qu'une immortalité relative et sont soumis à la loi du karma et de la transmigration. Le polythéisme subordonné demeure une caractéristique du théisme indien. Mais ce sont encore deux dieux du rig-veda, Vishnu et Rudra (Shiva), qui usurperont le rang suprême.

*Les brâhmanas.*

L'élaboration du rig-veda remonte, comme nous l'avons dit, à plus de dix siècles avant notre ère. Les brâhmanas, dont nous parlons maintenant, semblent dater du VIII[e] siècle. Le sacrifice constituait le centre du culte védique. Les documents scripturaires, que sont les brâhmanas, se rapportent aux prescriptions et aux explications théologiques et mystiques du sacrifice. On remarque que le sacrifice finit par s'arroger les attributs de rita et par devenir une espèce de fatum, qui régit le monde des hommes et même des dieux. De fait, il se présente, dans les brâhmanas, comme un pouvoir occulte et magique, dont les dieux dépendent, puisqu'ils doivent offrir des sacrifices pour acquérir et exercer leurs privilèges divins. Nous reconnaissons que la magie, qui hantait les esprits à ces époques primitives, intervenait dans cette exaltation du sacrifice au rang suprême ; il ne faut pas oublier pourtant que l'ordre religieux, donc l'ordre du sacrifice en ce temps-là, constituait la plus haute manifestation de rita, et que, somme toute, c'était une divinisation de la sainteté religieuse, telle qu'on la comprenait à ces époques reculées. Que les prêtres aient conçu ce principe comme impersonnel s'explique par le fait qu'ils cherchaient le divin au delà des dieux mêmes ; mais comme cela se fit avec la notion de brahma, ils ne s'appliquaient pas encore à le personnifier. D'ailleurs, tout le long de l'évolution, la question surgira continuellement, dans les upanishads surtout : « qu'est-ce que brahma » ? C'est donc toujours rita, l'idéal du divin qui cherche sa réalisation. Dans les théologies postérieures, le sacrifice a évidemment perdu ce caractère absolu, mais la croyance à sa causalité physique continue à hanter l'esprit indien. Une causalité purement morale du sacrifice leur apparaîtrait comme une interprétation sceptique de l'efficacité des offrandes faites aux dieux.

*Les âranyakas.*

Les âranyakas, qui continuent les brâhmanas, nous introduisent dans l'ascétisme indien. Ce sont, semble-t-il, des manuels de dévotion des ermites (vanaprastha). Dans la solitude de la forêt, ils ne pouvaient offrir le sacrifice, qui est la source de tout pouvoir salutaire. On offrait un substitut symbolique. C'est par la contemplation qu'ils sacrifiaient.

L'ascétisme de ces temps était des plus rigoureux et devait s'achever dans une extase contemplative, qui rendait indifférent à toutes les valeurs terrestres et, comme on devait s'y attendre, se transmuait à son tour en une toute-puissance occulte, dont les effets magiques et merveilleux ne connaissent plus de bornes. C'est le yoga qui systématisera cette tendance dans sa théorie des « siddhis » ou perfections. Elle se fait jour jusqu'à un certain point dans le vedanta. Les théologiens vivent de la persuasion que, si nous nous identifions avec ce qu'il y a de plus profondément spirituel en nous, nous parvenons à dominer le corps et la nature inconsciente de l'intérieur.

*Les upanishads anciennes.*

Mais tous ces traités se terminent par les upanishads (VII^e^ siècle avant J.-C.). Ce sont des recueils de doctrines métaphysico-mystiques, qui attendent les interprétations de la théologie postérieure pour revêtir une forme systématique. On pourrait appeler les upanishads le vedanta implicite. Elles constituent le vedanta ou la fin du veda, mais le vedanta désigne aussi la théologie postérieure, les grands systèmes qui s'appuient sur elles. On pourrait donc désigner cette dernière comme le vedanta explicite ou systématisé.

Notons que ce sont les upanishads que les théologiens citent pour établir leurs dogmes. On fait remonter les anciennes et importantes upanishads au septième siècle avant notre ère.

C'est aux anciennes upanishads que les théologiens doivent leur dogme du karma, de l'action aux effets méritoires en bien ou en mal, et celui de la transmigration (samsâra) dans des séries d'existences bonnes ou mauvaises, conformément au karma. Cette doctrine, dès son début, créait un nouveau besoin, celui de la délivrance de la nécessité de naître et de mourir incessamment en vertu de la conduite. La mukti ou la libération est la fin dernière que les upanishads proposent à l'âme qui s'est égarée dans le monde de la rétribution. Elles l'invitent à l'identification avec brahma, pour se soustraire aux vicissitudes d'un devenir perpétuel, et leur doctrine centrale est contenue dans le tat-tvam-asi ou : « tu es cela » qui proclame l'identité de Dieu avec l'âme dans ce qu'elle a de plus profondément spirituel en elle-même (âtman). C'est ici que les théologiens découvriront leur doctrine de salut, et chaque secte proposera sa voie propre de réalisation du tattvamasi, de l'identification consciente avec Dieu.

Dieu est décrit dans les upanishads comme intelligence et être infini, sac-cid-ananta. En outre toute l'insistance tombe sur son intelligence, et il est dit que Dieu est une masse de connaissance, nous dirions une plénitude. On va plus loin. On le décrit négativement, et on entend par là qu'il transcende toute détermination. C'est dans

ces textes que le grand théologien Shankara se trouvera chez lui pour élaborer sa conception de brahma comme nirguna (sans attributs). Les autres théologiens s'attacheront aux textes plus nombreux qui assignent à brahma tous les attributs imaginables jusqu'aux plus anthropomorphiques.

Râmânuja, un autre grand docteur, se réjouira surtout de la description de Dieu comme antaryâmin, c'est-à-dire comme esprit qui, tout en transcendant le monde, l'anime et le guide de l'intérieur comme son propre corps.

Parfois les upanishads, éprises d'unité, proclament que l'unité seule existe, et qu'il n'y a nulle part de différence. Voici donc une apparition encore vague de la mâyâ, et de l'idéalisme monistique. Pourtant le réalisme garde ses droits presque partout. Le panenthéisme se fait jour et on parle des âmes comme des étincelles qui se détachent de la flamme divine. On identifie brahma avec l'éther, l'air, le souffle vital, avec la vie intelligente, et dans une unification totale on déclare que brahma est tout ce monde (sarvam khalvidam brahma).

On établit aussi des correspondances entre l'âme individuelle et l'âme cosmique, qui préparent la vue finale de l'identité des deux, qui s'exprimera dans le tattvamasi ou le « aham brahma-asmi », « je suis Dieu ».

Shankara, de nouveau, fera ressortir les textes qui insinuent le caractère apparent de la multiplicité pour élaborer sa théorie de mâyâ, tandis que Râmânuja et les autres insisteront sur les théories qui présentent cette unité comme qualifiée ou différenciée par cette multiplicité.

Les upanishads, de fait, comme elles manquent de systématisation, se prêtent à toutes les interprétations opposées et contradictoires qu'on leur a fait subir. Ce sont plutôt des recueils d'intuitions diverses, moitié métaphysiques et rationnelles, moitié imaginatives et anthropomorphiques, parfois sublimes, souvent fantasques, où la tendance à l'unité semble dominer. L'idéal qui inspire ces spéculations demeure toujours l'identification avec le divin. On rencontre quelques rares efforts d'attribuer à brahma la personnalité.

*Les upanishads récentes.*

Les upanishads que nous avons décrites s'appellent les grandes upanishads. A une époque postérieure (VI$^{e}$ ou V$^{e}$ siècle) surgissent des upanishads en vers, qui accusent un nouveau départ. Le théisme se fait jour, qui consiste à identifier Vishnu et Rudra (Shiva) avec l'ancien Brahma. On mentionne l'amour de Dieu (bhakti) et on parle du choix que Dieu fait de ceux qui cherchent à s'unir à lui. Notons que ce choix introduit la théorie de la grâce, admise par tous les vedantistes.

Le sankhya, qui est surtout une théorie cosmologique, et qui forme un système à part, commence à être reconnu et employé dans l'explication des articulations de la nature inconsciente (prakriti). Le yoga, méthode d'exercices ascétiques et spirituels, à son tour est décrit d'une façon encore schématique.

Le sankhya et le yoga ont donc une métaphysique commune, et ce n'est pas seulement leur conception des articulations de la nature inconsciente qui s'est introduite dans les spéculations védantiques, mais aussi la façon de concevoir l'esprit. L'esprit n'est pas le sujet connaissant, qui se rapporte à un objet connu, mais plus intimement la lumière spirituelle qui part d'au delà du sujet et dans sa réverbération des facultés inconscientes fait apparaître la distinction du sujet et de l'objet. Le salut consiste à retirer les rayons spirituels des sens, de l'imagination et de l'entendement et à les rassembler en un jet de lumière, qui par lui-même rejoint son foyer : la pure lumière spirituelle subsistant en elle-même. C'est là l'isolation spirituelle (kaivalyam), le salut, la délivrance de la nature inconsciente. Le vedanta pourtant appréhende le foyer spirituel comme identique avec Dieu, tandis que le sankhya et le yoga le fixent au fond intime de chaque âme individuelle, sans le rapporter à un absolu ultérieur.

En outre, le sankhya se fie aux spéculations métaphysiques pour amener l'isolation de ce qu'il y a de plus profondément spirituel en nous, tandis que le yoga en appelle à une discipline physique, morale et mystique, pour aboutir au même résultat. La concentration qui se fait contemplation et se termine dans l'extase (samâdhi), rencontre, au plus haut point de sa fixation, le plein midi de la spiritualité pure, qui, de son éblouissement, fait s'évanouir toutes les ombres de l'extériorité. Le yoga ajoute que, si l'âme a réussi à prendre ce recul dans sa plus intime intériorité, elle devient capable de dominer la matière de l'intérieur, en vertu de son pouvoir péremptoire de concentration spirituelle. Toutes les forces occultes, physiques ou psychiques, se meuvent et opèrent au gré d'un esprit qui se possède en lui-même. Les documents définitifs qui systématisent le yoga et le sankhya datent pourtant du V^e^ siècle après J.C., mais ils présupposent des traités plus anciens qui sont perdus.

Tous les védantistes, sans se rallier à sa métaphysique, approuvent la méthode de concentration du yoga, et l'appliquent *mutatis mutandis* à leur propre intériorisation spirituelle.

*Les sûtras.*

Avec le vedanta implicite ou les upanishads, l'écriture proprement dite ou la shruti est achevée. Suit alors ce que nous appellerions l'enseignement traditionnel ou la smriti. Les documents avec lesquels la smriti débute, sont les sûtras ou les enseignements composés en vers

mnémotechniques. On énumère les shrauta-sûtras ou les traités qui ont affaire aux grands sacrifices, les grihya-sûtras, qui sont les recueils traitant des petits sacrifices, surtout de ceux que le père de famille offre à l'intérieur de la maison, des sacrements, du culte des ancêtres et des défunts, des dévotions du matin et du soir, etc. ; enfin les dharma-sûtras exposent les lois civiles et pénales, et les coutumes.

Le vedanta, dans son karma-khanda ou partie pratique, dépend de ces sûtras, mais le jñâna-khanda, ou la partie qui se rapporte à la connaissance et au salut par la connaissance, s'y réfère aussi. De fait dans la « via purificativa » qui amène à la « via illuminativa », on considère la fidélité aux obligations du sacrifice comme une préparation nécessaire à la contemplation libératrice.

*Les grandes épopées.*

Après la littérature shrautique, nous rencontrons les épopées, le mahâbhârata et le râmâyana. Ce ne furent pas d'abord des livres religieux mais épiques, comparables à d'autres épopées, mais à partir du V^e^ siècle avant Jésus-Christ, les Vaishnavites et les Shivaites les ont remplis de leurs interpolations sectaires dans un but de propagande populaire. De la sorte la smriti ou la tradition religieuse s'amplifiait continuellement. Les vaishnavites appellent le mahâbhârata le cinquième veda, et à bon droit. De fait, pour eux il est aussi important sinon plus important que le veda. C'est dans ces parties interpolées qu'on assiste à une évolution religieuse totalement nouvelle.

Le dogme change d'abord. Le brahma impersonnel mais absolu, le Dieu métaphysique et mystique, est identifié avec les dieux mythologiques, Vishnu et Shiva, et nous avons affaire enfin à un Dieu personnel. Car Vishnu et Shiva sont bien des dieux individuels, dont on connaît l'histoire, mais, identifiés à Brahma, ils deviennent sacchidânanda, le Dieu absolu. Vishnu ou Shiva passe à Brahma, ce qui lui fait défaut, la personnalité, tandis que Brahma leur prête ce qui leur manquait encore, le caractère absolu. Tous les autres dieux demeurent comme subordonnés. C'est plutôt la suprématie qui est reconnue que l'unité.

Mais, si le dogme change, le culte change à son tour. Il n'est plus question de s'absorber par la connaissance jusqu'à extinction complète en brahma, mais on aspire à un séjour éternel avec Dieu dans son paradis, et le moyen d'arriver à ce but est maintenant la dévotion ou l'amour (bhakti).

Le culte revêt encore un autre aspect. La dévotion, pour s'exprimer, recherche la présence de Dieu déjà dans ce monde et le culte de Dieu par l'idole et le temple se substitue au sacrifice ou le transforme.

La Bhagavad-gîtâ (200 av. — 200 ap. J.C.) est un document religieux, interpolé dans le mahâbhârata. C'est là que nous rencontrons

pour la première fois la théorie, qui a pénétré dans tous les systèmes védantiques, celle des trois voies de salut : du karma-yoga, du jñâna-yoga et du bhakti-yoga. Le karma-yoga est une ascèse morale. La gîtâ nous apprend que notre karma ne nous lie pas au samsâra, ne conditionne pas notre éternelle transmigration, parce que nous agissons, mais parce qu'en agissant, nous recherchons le plaisir ou l'exaltation. Qu'on renonce à ce motif égoïste et intéressé et accomplisse ses devoirs religieux et sociaux pour le bien du monde, et karma, par sa vertu purificatrice, nous préparera à la libération. Mais, fidèle aux upanishads, la gîtâ nous présente la connaissance (jñâna-yoga) comme un moyen de délivrance et de salut. Mais elle ajoute que l'amour ou le bhakti-yoga surpasse les deux autres voies. C'est de cette théorie que les théologiens postérieurs vont dériver leurs viae purificativa, illuminativa et affectiva, ou les trois voies qui nous font parvenir à l'identification finale avec la vie divine. On a appelé le vedanta une philosophie. Mais c'est surtout une théologie, puisqu'il cherche la vérité dans l'écriture et la tradition religieuse. On pourrait l'appeler aussi une spiritualité, en considérant les trois voies qui doivent nous mener à l'union divine ; on peut aller plus loin, et, en se rappelant qu'on a affaire à une gradation de purification, d'illumination et d'unification, qui vise continuellement l'expérience de sa propre intériorisation en Dieu, on peut le reconnaître comme une mystique. Attirons l'attention sur l'importance de la doctrine de la gîtâ qui introduit le désintéressement dans toutes nos actions religieuses comme une condition indispensable à notre adaptation finale à Dieu. De fait, pour pratiquer bhakti ou pour s'intéresser efficacement à Dieu, il faut commencer par se désintéresser de notre moi égoïste, surtout quand il se fait de l'accomplissement de nos devoirs religieux un pur moyen de jouissance et d'exaltation purement terrestre ou paradisiaque. C'est bien une via purificativa que le karma-yoga.

Une autre doctrine très importante se fait jour dans le mahâbhârata, celle des avatars ou « descentes » divines. Vishnu descend de son paradis sur cette terre sous une forme empruntée, soit comme animal, semi-animal ou homme, surtout pour sauver les dieux et les hommes des machinations des démons. Tous les théologiens élaborent longuement cette doctrine, surtout les krishnaïtes. C'est aussi dans l'épopée que le culte de Krishna est inauguré. Il est présenté en maints endroits comme un simple héros, le roi des Yâdavas, et l'ami fidèle des Pândavas dans leur lutte contre les Kauravas. Mais dans la gîtâ il apparaît comme le conducteur de char d'Arjuna, un des Pândavas, et se proclame identique à brahma lui-même. C'est dans le Harivamsha, un purâna, semble-t-il, attaché au mahâbhârata comme partie finale, que le culte encore plus important de l'enfant et jeune homme Krishna est inauguré. Krishna est donc identifié à la fois avec Vishnu et Brahma.

*Les Purânas.*

Nous arrivons aux purânas. Ils datent du cinquième siècle de notre ère, mais présupposent des documents plus anciens que nous ne possédons plus. Ce sont les livres des origines, des espèces de « Genèses », qui nous renseignent sur la création de l'univers, sur la naissance des dieux et des hommes, sur l'histoire des dynasties solaires et lunaires, des divers âges du monde et de leurs régents, etc. Ce ne sont, pas plus que les épopées, des livres religieux, mais ils ont été à leur tour soumis à un procédé ininterrompu d'interpolations sectaires et se rattachent, comme les épopées, à la smriti ou la tradition religieuse. Leur enseignement recouvre, continue et amplifie l'enseignement des épopées. Le même dogme des deux côtés, le même culte par l'idole et le temple, la même bhakti. Mais ils présentent plus de variété, puisqu'ils ont recueilli plus longtemps les apports des nouvelles sectes qui surgissaient tout le long de l'évolution religieuse. Il y a un purâna qui est devenu si important et significatif qu'il tend à se substituer à tous les autres documents de la shruti et de la smriti. C'est le bhâgavata-purâna, la vraie bible des Krishnaïtes, qui considèrent le jeune Krishna comme le Dieu suprême. Jîva, l'illustre théologien, un des disciples de Caitanya, l'auteur de l'encyclopédie religieuse, appelée le shatsandarba, nous avertit que le bhâgavata est la quintessence de la shruti et de la smriti. Il embrasse dans une forme claire, succincte et définitive, tout ce que l'écriture et la tradition religieuse contiennent, et pratiquement peut dispenser de l'étude de ces sources. C'est même en fonction du bhâgavata qu'on doit expliquer toute l'évolution religieuse qui le précède, si on ne veut pas s'égarer. C'est le dixième livre de ce bhâgavata, lequel décrit les jeux amoureux de Krishna, qui lui donne cette valeur privilégiée. Sous le nom de prema-sâgara ou océan d'amour, il a été édité à part et traduit dans les langues indigènes modernes.

L'origine de ce purâna demeure encore un mystère ; il semble dater du VI[e] siècle après J.C.

A notre point de vue il est très important, puisque la bhakti passionnée, érotique et extatique, qu'on en dérive contraste singulièrement avec l'amour placide, contemplatif et intellectuel de la gîtâ et de l'école de Râmânaja. Pourtant le harivamsha et le vishnu-purâna, surtout le cinquième livre, avaient préparé le terrain, en décrivant les jeux du pâtre de Vrindâvana avec les gopis, ou bergères mythiques, épouses du dieu.

*Les tantras.*

Vers le sixième siècle de notre ère nous rencontrons de nouveaux documents religieux, les tantras, qui introduisent la conception reli-

gieuse, appelée shâktisme. Des tantras cette conception passe aux âgamas shivaites et aux samhitas vaishnavites.

En quoi consiste le shâktisme ? Il a d'abord un aspect mythologique. On considère la déesse Kâli, l'épouse de Shiva, comme une avec Shiva, et de la sorte nous avons un double absolu. Les vaishnavites naturellement élèvent Lakshmî, épouse de Vishnu, à ce rang suprême. Puis on élabore l'aspect métaphysique de cette dualité absolue. Shiva représente la vie divine dans son isolation et transcendance, et Kâli la vie immanente, dont Shiva demeure le support. Kâli est donc identifiée avec la puissance divine qui évolue et fait évoluer le monde. Le monde est son corps et c'est elle qui déploie la prakriti, la nature primordiale, dans toutes ses articulations, aussi bien la prakriti supérieure, où s'incorporent toutes les formes divines comme les avatars et les âmes libérées, que la prakriti inférieure, où les âmes rencontrent l'incorporation qui correspond à leurs mérites et démérites. C'est donc elle qui lance les âmes dans la transmigration, selon la loi de rétribution, et les en délivre par sa grâce. On comprend dès lors que la shakti ou la puissance divine personnalisée, au point de vue religieux, est seule encore importante, puisque c'est d'elle seule que dépend la libération. Elle est la mère de la vie et de la grâce, et Shiva, dit-on, sans elle n'est qu'un cadavre, puisqu'il se voit réduit au seul rôle de support passif. Il convient de noter cette forme que le culte de la mère de Dieu assume. On adore en elle la participabilité de Dieu sous toutes ses formes, et pratiquement on abstrait de l'essence divine qui fonde cette participabilité, comme si brahma, identique avec Shiva, avait passé entièrement dans sa shakti. Mais ce n'est pas uniquement Vishnu ou Shiva qui est ainsi associé à sa shakti, mais toutes les formes des avatars, des vyûhas, etc.

Actuellement il y a une tendance aux Indes à s'appuyer sur le shâktisme où la puissance divine joue un rôle si prépondérant, pour infuser aux spéculations modernes sur le vedanta une tendance plus dynamique. Dans le shâktisme, le yoga assume une forme particulière. Le yoga classique, c'est celui de Patañjali (2e s. av. J.C.), qui s'appelle le râja-yoga. Les tantras introduisent le mantra-yoga. Les mantras sont des formules sacrées, des prières, et chaque secte a un mantra qui exprime le dieu qu'elle adore et l'attitude spirituelle de l'âme. Par rapport à ce mantra et d'autres formules et invocations sacrées, nous assistons à un phénomène que nous connaissons déjà. Nous avions remarqué comment le sacrifice et le tapas ou la mortification devenaient des forces occultes qui agissaient par une causalité physique. La prière à son tour va assumer maintenant le caractère d'une puissance, qui agit par sa propre causalité intrinsèque.

La déesse, que nous savons être l'acte absolu, a passé entièrement dans le mantra, dans les autres invocations et exclamations de la prière, dans les syllabes et les lettres, qui tous sont autant de récep-

tacles remplis de puissance divine. Le mantra n'est-il pas le corps de la déesse, son incorporation verbale ? Alors que faut-il de plus pour avoir à sa disposition le pouvoir divin, miraculeux et magique de la déesse qui est l'universelle activité ? On est tout-puissant quand on prie sous une forme ou l'autre. Chaque mot, chaque syllabe, chaque lettre est un avatar de la déesse, qui, par essence, est l'activité et l'exécution de ce que la prière signifie et recherche.

A côté de ce mantra-yoga, il y a le kundalinî-yoga, basé sur la conviction que la déesse a passé entièrement dans le corps humain. Nous portons donc tous en nous la puissance divine à l'état latent. Dans notre corps se trouvent, d'après la physiologie des shâktas, des cercles, saturés de force occulte (cakra), qui communiquent entre eux par un tissu de fils (nâdî). Dans le cakra inférieur, la déesse dort sous forme de serpent replié sur lui-même autour d'un linga. Le linga représente Shiva, et la forme circulaire que prend le serpent (kundala) lui vaut le nom de kundalinî, la tordue. Si nous nous rappelons que le râja-yoga pense dominer la nature par la concentration, nous comprenons que les shâktas ont recours au même procédé pour dominer la divine puissance qui s'est incarnée dans leur corps.

Par une concentration ininterrompue, ils cherchent d'abord à réveiller la déesse qui dort dans leur système nerveux, magique et mystique à la fois, à l'étirer en longueur et à la conduire, à travers les différents cakras, jusqu'au cakra supérieur. On énumère les forces merveilleuses, qui s'acquièrent au passage de la déesse à travers les différents complexus ou cakras. Mais, arrivée au cercle final, qui se trouve entre les deux sourcils, elle confère la libération. Quand on visite le temple de Kâlighat à Calcutta, on peut voir des dévots plongés dans leur prière et contemplation, faisant des gestes mystérieux avec leurs doigts et leurs mains. Les mouvements des doigts s'appellent mûdrâs et ceux des mains nyâsas et sont destinés à appeler la déesse et à l'éveiller.

En outre ils confectionnent des diagrammes mystiques (yantras), saturés de la puissance de la déesse, et s'en servent comme d'amulettes. C'est là l'origine des marques de la secte que ces dévots se peignent sur le front. Ils symbolisent l'union du dieu et de la déesse.

L'idole était aussi en honneur dans ce culte, et un des sujets des tantras c'est la fabrication des statues et l'érection des temples. Comme le culte semble avoir pris naissance parmi les basses castes, on ne s'étonnera pas d'y rencontrer la magie sous toutes ses formes, noire, blanche et sympathique. Elle dépasse tout ce que l'atharvaveda a enseigné sur ce sujet. L'érotisme à son tour assume des proportions inimaginables. On sait que le bouddhisme, en buvant à grands traits de cette source empoisonnée, a préparé sa décadence. Les kâpalikas, qui offraient des sacrifices humains, et les thugs, qui

assassinaient leurs victimes au nom de Kâli, sont tous de provenance shâktique. Mais il y a eu une réforme. On distingue maintenant entre le vâmâcâra ou la croyance de la main gauche, qui se tient au sens littéral des pratiques réprouvées, et le dâkshinâcâra, ou croyance de la main droite, qui les interprète symboliquement. On pense que Shankara est l'auteur de cette salutaire réforme. Récemment, M. Woodroffe a cherché, dans ses brillantes études sur le shâktisme, à faire valoir la métaphysique dynamique du système (Shakti and Shâkta, Londres, 1922).

Le Krishnaïsme que nous exposons et dont Nimbârka, Vallabha et Shaitanya sont les exposants, professe un shâktisme mitigé. Râdhâ, la bien-aimée de Krishna, devient la shakti comme le pouvoir béatifiant de Dieu, et toutes les gopis deviennent des spécifications de cette shakti. Mais il n'y a aucune tendance à escamoter le pouvoir de Krishna comme Dieu suprême au profit de Râdhâ et de ses compagnes. Au contraire, c'est la vie divine, dans ses actions et réactions entre Krishna et ses énergies que sont Râdhâ et les gopis, qui constitue l'intériorité et l'intimité de la vie transcendante de l'absolu et c'est dans la béatitude de cette vie que l'âme cherche à s'insérer par la bhakti.

### *Du donné inspiré au commentaire humain.*

Nous venons de décrire les sources scripturaires et traditionnelles du vedanta explicite. On se demande peut-être comment il est possible de systématiser une matière doctrinale pareille. Les théologiens ont pourtant cette ambition. Ils cherchent une vérité organique. D'ailleurs ils possédaient une espèce de somme théologique, rédigée en vers mnémotechniques ou sûtras, qui datent du V^e^ siècle et qu'on attribue à Jaimini et Bâdarâyana. Jaimini expose les principes exégétiques et le sens des obligations pratiques, tandis que Bâdarâyana s'attache à la partie plus importante de la connaissance et du salut par la connaissance. Ce sont surtout les jñâna-sûtras ou les sûtras de la connaissance, que nos théologiens commentent. C'est à travers ce traité qu'ils atteignent les upanishads et leur interprétation orthodoxe. Voilà pourquoi un commentaire sur ces sûtras équivalait à un brevet d'orthodoxie. On comprend dès lors l'autorité de ce document. A un moment donné il fut reconnu avec les upanishads et la gîtâ comme le triple canon (prasthâna-traya). C'était l'écriture par excellence. Il ne faut pas croire pourtant que les jñâna-sûtras présentent une doctrine bien lucide. Ce ne sont que de brefs énoncés de thèses théologiques, et on est encore bien loin d'une idée exacte sur la teneur de leur enseignement. Ils se prêtent admirablement à l'établissement d'une doctrine préconçue.

On voit donc comment s'emboîteront dépôt inspiré et réflexion

humaine ; on saisit quelle est la nature de la vérité que les vedantistes enseignaient.

C'était une exposition de la parole *divine*. L'écriture et la tradition étaient inspirées. Comment concevaient-ils cette inspiration ? Nous devons nous attendre à une réponse catégorique. L'écriture c'est Dieu dans son incorporation verbale, le shabda-brahma. Déjà les anciennes upanishads enseignaient le dogme de l'inspiration, et les purânas le confirmaient par leurs légendes sur l'origine et l'histoire du veda. L'élément humain intervenait pourtant. Les sages primitifs, les rishis voyaient ou plutôt entendaient ces paroles (shruti) et ce sont eux qui les propageaient. Vyâsa, le compilateur légendaire du veda, rassembla et mit en ordre tous ces enseignements, et, à cet effet, Dieu le pénétra de son omniscience.

La smriti ou la tradition, à la rigueur, n'était inspirée que relativement. Elle élucidait et confirmait l'écriture, mais ne jouissait, en théorie, d'aucune valeur indépendante. Pratiquement pourtant la gîtâ et les sûtras de Bâdarâyana, qui appartiennent à la smriti, équivalent à l'autorité de la shrûti. Chez les krishnaïtes, comme nous l'avons fait remarquer, le bhâgavata purâna, toute smriti qu'elle soit, est la véritable shruti, la seule écriture, adaptée au temps actuel (kâliyuga).

Mais la raison et l'expérience n'intervenaient-elles pas du tout dans l'appropriation de la vérité ? La raison d'abord avait une valeur relative ; elle valait pour autant qu'elle confirmait le sens scripturaire ; mais, si la raison s'opposait à la vérité révélée, elle était simplement désavouée. Puis elle jouait un rôle important dans l'établissement du sens des textes scripturaires. Mais la valeur indépendante de la raison était rejetée avec la simple remarque qu'à cause de ses fluctuations perpétuelles, elle ne peut aboutir à aucune certitude. L'attitude était donc nettement fidéiste.

Mais l'expérience religieuse jouait un rôle prépondérant. Ainsi il ne s'agissait pas de comprendre seulement une vérité divine, comme celle de l'identité de l'âme avec Dieu, il fallait se la rendre présente (sâkshâtkâra), la vivre et en faire l'expérience. La représentation que l'écriture et la tradition nous offraient, dans leur enseignement, de notre vie en Dieu, devait devenir une présentation, une expérience directe. De cette façon la parole divine pouvait évoluer quand même et s'enrichir à l'intérieur de la foi.

Notre critique de cette conception porte sur son fidéisme. Nous n'admettons pas que la foi et la raison puissent se contredire et nous accordons que la raison, par sa seule énergie, peut connaître Dieu et nous imposer l'obligation d'une vie morale et religieuse. Râmânuja rejette la thèse qu'on puisse démontrer l'existence de Dieu par la raison et Shankara remarque que la raison nous oblige à ad-

mettre que le monde a une cause, mais que l'écriture seule peut nous enseigner que cette cause est brahma.

La question plus épineuse encore, de savoir comment les Indiens pourraient établir, en en appelant à l'histoire, la provenance divine de leur écriture, n'est pas encore à l'ordre du jour. Ils pourraient en appeler à la Providence divine, qui doit les avoir guidés dans leur sincère et profonde recherche de Dieu. Mais leur mythologie est le point faible et ils se rendent compte que ce n'est pas un article d'exportation. L'élément valable est le contenu rationnel de cette mythologie recouvre, et défigure parfois jusqu'à le rendre méconnaissable. Nous chercherons pourtant à en dégager les lignes principales, et ce sera notre seconde partie, consacrée aux thèmes essentiels du système védantique. Nous en avons rencontré la substance au cours de la première partie ; mais il faut ordonner tout cela, selon les catégories familières de notre théologie, afin d'en mieux voir le sens et, à l'occasion, la parenté avec notre foi.

## II

## INTERPRETATION RELIGIEUSE

Tous les vedantistes admettent — on l'a dit déjà — l'inspiration de l'Écriture : des vedas, des brâhmanas et des upanishads. Ils admettent aussi la tradition qui confirme l'Écriture : les pûrânas et les épopées. Le veda est, pour ainsi dire, l'incorporation verbale de Dieu. Les sages primitifs « voyaient » le veda, ou plutôt l'« entendaient », et l'un d'eux Vyâsa, que Dieu pénétra de son omniscience, compila à la fois les livres de l'écriture et de la tradition. Nous devons conclure que le vedanta est une théologie : de fait on prouve un dogme par des textes scripturaires et traditionnels et la raison intervient pour confirmer.

*La création immanente.*

Dieu est la cause *efficiente et matérielle du monde.* Les âmes et la nature inconsciente préexistent *en Dieu,* et l'assertion de Râmânuja, que les âmes et la nature inconsciente prolongent Dieu et en forment le corps, peint bien le créateur tel que le conçoivent les épopées, les purânas et les upanishads. Comme cause efficiente, Dieu transcende son corps, mais comme cause matérielle Dieu est ce corps. Pour prendre l'exemple des upanishads, l'araignée qui tire sa toile de son corps est à la fois la cause efficiente et matérielle de la toile. C'est l'araignée elle-même qui est la cause efficiente par son instinct qui opère, mais c'est son corps qui est la cause matérielle. C'est bien le Dieu personnel qui est la cause efficiente du monde, mais il est

cause matérielle en tant qu'il contient *à l'état résorbé* les âmes et la nature inconsciente qui constituent son corps. On va plus loin et on dit que la cause matérielle et la cause efficiente sont une. Comme cause efficiente, Dieu agit par sa volonté et son intelligence, mais cette volonté et cette intelligence, qui sont lumineuses et spirituelles, compénètrent la matière inconsciente comme le feu compénètre une barre incandescente.

En quoi consiste donc la création ? Il n'est pas question de « creatio ex nihilo ». Dieu fait passer le monde, dans lequel il se prolonge comme son corps, d'un état résorbé à un état produit, puis de l'état produit à l'état résorbé. De toute éternité Dieu répète ce processus. Les créations sont infinies en nombre *a parte ante* et seront infinies *a parte post.*

*Les âmes.*

Tous les vedantistes admettent aussi que les âmes sont de purs esprits en vertu de leur nature, des étincelles qui se détachent de la flamme divine. Elles sont infinies en nombre. Mais comment sont-elles devenues matérielles ? Elles se sont détournées de Dieu et Dieu les a introduites dans la matière de ce monde. Cette aversion dure de toute éternité, parce que, pendant les transmigrations continuelles, elle n'est jamais rétractée. On pourrait appeler cette disposition des âmes, leur volonté profonde : leur option éternelle pour un monde matériel. Les âmes sont responsables de leur chute et le demeurent toujours. Le monde matériel, avec toutes ses misères, n'est que la sanction et la visibilité du mauvais vouloir des âmes. La nature matérielle est la camisole de force que Dieu jette sur les âmes qui, de toute éternité, par leur aversion, ont voulu devenir leur propre providence.

*La nature inconsciente (prâkriti).*

L'âme est un esprit pur et, comme tel, un prolongement de Dieu, homogène d'une façon atomique (anu) à l'essence divine. En effet, comme elle est une étincelle de la divine spiritualité, elle est spirituelle, et de même nature que Dieu, comme l'étincelle participe à la nature de la flamme. La nature est inconsciente et matérielle et obscurcit la lumière de l'âme, de sorte que l'âme ne voit plus Dieu, ni elle-même comme elle est en Dieu. Il y a pourtant des âmes, ou plutôt des esprits finis, qui ne sont pas tombés. Ces âmes vivent sur le plan de Dieu et se contemplent et tout le reste en Dieu. Elles rencontrent sur ce plan aussi une nature. Mais cette nature n'est plus une camisole de force ; elle est un revêtement divin, elle coopère avec l'âme et lui permet de contempler Dieu qui se révèle à elle par un corps

qui lui est propre, adapté à toutes les exigences de la divine spiritualité. Comment expliquer que la nature tellurienne ait des effets si néfastes, alors que la nature céleste ne fait qu'ajouter à la gloire des esprits ? C'est ici qu'interviennent les trois gunas. La nature inconsciente a évidemment une activité inconsciente. Cette activité s'appuie sur trois qualités qui lui sont substantielles et qui agissent comme des tendances inconscientes. Une tendance (rajas) rend compte de tout ce qui est instinctif, passionné et aveugle en nous ; elle est le principe de notre vie passionnelle. Ce guna est absent de la nature supérieure, puisqu'il est un principe de tant de péchés et de folies. Mais il y a encore une autre tendance : à la fiévreuse activité des passions s'oppose la passivité et inertie (tamas), qui nous paralyse et nous entraîne vers la stagnation matérielle ; évidemment ce guna n'infecte pas la nature supérieure. Reste un troisième guna, qui, à l'inverse des gunas précédents, coopère avec l'esprit et se prête à exprimer, en termes matériels, la pureté, le bonheur et la beauté spirituelle. C'est ce seul guna qui anime la prakriti supérieure, laquelle procure à Dieu, aux âmes demeurées innocentes ou aux âmes sauvées, leurs incorporations lumineuses et béatifiantes, expressives de la spiritualité. On comprend maintenant pourquoi la nature inconsciente sur cette terre est un principe de souffrance et de dégradation. Le rajas et le tamas étouffent le sattva et livrent la vie de l'âme à la passion et à l'inertie ; ce n'est plus l'âme qui agit, mais c'est la nature aveugle et affolée qui agit en elle. Elle est livrée au déterminisme, elle qui est un pur esprit et une pure liberté, et pourtant elle demeure responsable et complètement, à cause de sa volonté profonde qui dure depuis toute éternité et qui ne s'est jamais rétractée, sa volonté de s'identifier avec son corps et, à travers le corps, avec le monde matériel.

*Les deux corps.*

L'âme a deux corps, le corps grossier, et le corps subtil. Le corps subtil dure aussi longtemps que la transmigration dure. Il comprend toutes les fonctions psychologiques, l'intelligence, les sens, la vie physiologique. On s'étonne peut-être que l'intelligence appartienne au corps. Mais notez que c'est l'intelligence qui est assumée par un esprit pur pour se rapprocher du monde matériel, pour le connaître et pour en jouir ou souffrir. C'est un instrument inconscient. Mais l'âme assume cet instrument, l'illumine et le dirige et ainsi le rend conscient, s'identifie avec ce qui est étranger à sa vraie nature. Le corps subtil embrasse donc toutes ces fonctions dont nous avons parlé. Mais il faut aussi des organes extérieurs ; il faut que le corps subtil s'encroûte dans les cinq éléments. Cette croûte qui matérialise complètement le corps subtil est le corps grossier. Quand on meurt, cette

croûte se détache et le corps subtil transmigre vers un autre corps, pour un autre encroûtement, selon les mérites de sa vie précédente.

*Le sens exact de la création.*

Mettons-nous au commencement du kalpa. Le monde demeure dans une résorption totale. Il n'y a que Dieu et son corps. Les âmes sont dans ce corps, mais dorment. En effet, tous leurs organes et fonctions sont réabsorbés dans la nature inconsciente et par conséquent les âmes ne peuvent plus agir. Mais dans l'âme assoupie demeurent latents les mérites et les démérites de ses vies précédentes.

Dieu maintenant se souvient du karma des âmes, du caractère qu'elles se sont fait, de leur volonté profonde ou de leur option éternelle pour une vie matérielle ; il se souvient de tous leurs actes méritoires ou déméritoires, qui ont spécifié cette volonté profonde, et, selon l'exigence de la justice que tout vivant soit rétribué selon ses mérites, il introduit les âmes dans la nature matérielle qu'il déploie dans toutes ses articulations et avec tous les gunas, pour que ces âmes soient récompensées et châtiées. Notez que Dieu n'est pas affecté par le mal du monde. Les impressions du karma marquent le corps subtil et c'est le corps subtil qui s'incorpore selon ses mérites comme un dieu, un homme, un animal, une plante. Dieu n'intervient que comme le juge impartial. On remarque que, dans cette conception, le karma devient la cause méritoire du monde. Evidemment les vedantistes font leur possible pour sauver autant qu'ils peuvent l'indépendance de Dieu dans ce processus, mais n'y réussissent pas.

*La grâce.*

Tous les vedantistes admettent la grâce. En effet, une âme qui est livrée au déterminisme des gunas, a beau être libre dans son option fondamentale ; elle ne peut rien pour se sauver. Il faudrait que le guna sattva, qui est étouffé par le rajas et tamas, se ressaisisse et refoule à son tour la passion et l'inertie propre aux âmes de ce monde. Mais c'est impossible. Dieu doit intervenir et libérer ce guna qui coopère avec l'esprit et, étant lumineux par lui-même, laisse passer la lumière spirituelle. C'est là la grâce. Elle consiste donc en une transfiguration de notre activité psychologique, qui nous permet de voir de nouveau les choses telles qu'elles sont aux yeux de Dieu. L'âme alors se souvient qu'en vertu de sa pure spiritualité elle doit s'identifier avec Dieu et avec son âme telle qu'elle est en Dieu, et avec la nature purement sattvique, telle qu'elle est sur le plan divin.

On remarque que, pour les Indiens, la grâce nous ramène à notre véritable nature, nous fait redevenir des esprits purs qui s'identifient avec Dieu. Pour nous la grâce nous fait devenir ce que nous ne sommes pas encore, elle divinise. Pour les Indiens aucune divini-

sation n'est requise puisque nous sommes divins par nature, il s'agit de se libérer de la camisole de force.

*Les trois voies.*

Tous les vedantistes admettent aussi les trois voies qui nous mènent de nouveau à la présence de Dieu, et en Dieu à notre âme, telle qu'elle est en Dieu, et à la nature, telle qu'elle est en Dieu. Nous appelons ces voies, dans notre mystique, la voie de purification, la voie d'illumination et la voie d'union. Les Indiens appellent la via purificativa le karma-yoga ; la via illuminativa le jñâna-yoga et la via unitiva la bhakti-yoga. Le karma-yoga a été proclamé par la gîtâ. La gîtâ se trouve devant ce problème : par nos mérites nous acquérons un droit au bonheur sensible et à une exaltation dans la hiérarchie des êtres. Mais puisque la vie à venir dans la transmigration dépend du mérite et du démérite de nos vies antérieures, nos bonnes actions, pour se solder en plaisir sensible et en exaltation dans le samsâra, requièrent une nouvelle incorporation. L'Ecriture promet la libération à celui qui renonce à toute action et se livre à la seule contemplation. Mais les gens du monde doivent continuer à agir, à remplir leurs devoirs d'état, à offrir des sacrifices, à recevoir les sacrements, à suivre les coutumes des castes, etc. Donc pas de libération pour eux. La gîtâ trouve la solution. Elle dit que les bonnes actions nous forcent à renaître à cause de leur intention égoïste : on y a visé le bonheur sensible : (kâma) et la richesse (artha). Mais si on fait son devoir religieux et social uniquement pour le bien du monde et pour accomplir la volonté de Dieu, il ne peut plus nous lier à la transmigration ; au contraire il nous purifie et prépare notre libération.

Donc la purification consiste à agir toujours avec un pur désintéressement et, de la sorte, à se détacher du monde pour s'attacher à Dieu. La via purificativa est bien comprise. Pour accéder à Dieu, il faut renoncer à l'égocentrisme sous toutes ses formes.

On comprend que ce renoncement permet au sattva, avec la grâce de Dieu, d'appréhender de nouveau la véritable nature des choses. La via illuminativa commence ; on se concentre de plus en plus sur Dieu et le monde tel qu'il est en Dieu, et on désire la libération de ce monde pour vivre dans la présence de Dieu. Cette vie a comme but de transformer la représentation de Dieu en présentation, elle vise la connaissance intuitive de Dieu et l'intimité la plus profonde avec lui. Quand elle a lieu soit dans ce monde, soit dans l'autre, on a atteint la fin dernière.

*La fin dernière.*

La fin dernière consiste à vivre dans une harmonie parfaite avec

Dieu et avec toute chose. L'âme alors vit au ciel, voit intuitivement Dieu par son esprit devenu intuition présentative.

*Le ciel.*

Tous les vedantistes admettent un ciel. Il consiste à vivre dans le paradis de Dieu. Comme ils admettent que Dieu possède un corps qui exprime sa beauté spirituelle, la vision béatifique dont ils parlent inclut la contemplation de Dieu par des sens spirituels. D'ailleurs ils concèdent que nous vivons la vie de Dieu et l'aimons comme il s'aime lui-même. Nous participons donc à la fois à sa vie spirituelle et corporelle. Une seule chose nous serait inabordable, ce serait l'œuvre de la création, de la préservation et de la consommation du monde. En parfaite harmonie avec Dieu, les âmes seront en parfaite harmonie entre elles, soumises par un abandon parfait les unes aux autres. Par un seul acte de volonté on peut se rendre présentes les âmes et se réjouir avec elles. Enfin on est parfaitement adapté à la nature, puisque, dans la nature supérieure, il n'y a ni rajas et tamas, ni passion et aveuglement, ni inertie et affollement ; mais le seul guna sattva adapte toute la sphère de la céleste corporéité aux exigences de l'esprit et prolonge le bonheur spirituel et le concrétise.

On remarquera que notre vision béatifique diffère de ce système sur un point important. Nous vivrons la vie transcendante de Dieu, la vie de la Sainte Trinité et il n'est pas question de la contemplation d'un corps divin, quelque transfiguré qu'il puisse être. Après le jugement dernier, quand les âmes revêtiront leurs corps, on peut parler d'un corps qui se prête à exprimer en termes matériels la beauté des âmes, mais Dieu évidemment ne peut pas avoir un corps. On le voit : ce à quoi nous nous heurtons dans le vedanta, c'est ce Dieu qui se prolonge dans le monde, soit dans le monde tel qu'il sera au ciel, soit dans le monde tel qu'il se présente ici-bas.

*Les dieux.*

On parle du théisme indien. On a raison. Les Vaishnavites, dont nous parlons dans cet article admettent que Vishnu est le seul Dieu. Mais il ne faut pas oublier que le polythéisme existe en même temps. Seulement il est subordonné au théisme : le Dieu unique est en même temps le Dieu suprême. D'autres Vaishnavites admettent Krishna, Râma, l'Homme-Lion, qui d'abord étaient des avatars comme les dieux suprêmes. Enfin les Shivaïtes croient à la suprématie soit de Shiva seul, soit de Shiva et de Kâli (son épouse : Shakti), soit de Ganesha. Les Sauras croient à la suprématie du soleil et l'adorent comme le Dieu suprême. Enfin les bhagavatas reconnaissent la mê-

me suprématie à Shiva et à Vishnu en même temps. Ce sont là les dieux qui, dans le cours de l'évolution religieuse, sont devenus suprêmes. Nous savons que cette divinisation se faisait en identifiant un ancien dieu avec le Brahma des upanishads, ce qui le rend immédiatement absolu.

Parlons maintenant des dieux subordonnés. Ce sont les anciens dieux du veda qui n'ont pas atteint au rang suprême, mais qui vivent chacun dans un paradis qui leur est propre. Indra, Agni, Vâyu, Parjanya, etc., appartiennent à cette catégorie. Ils ont perdu beaucoup de leur ancienne splendeur par le fait qu'on les a soumis au karma. On peut, par ses mérites, devenir un Indra dans une vie à venir. Les dieux jouissent d'une immortalité relative. Ils durent pendant un kalpa, la période qui s'étend de la production initiale jusqu'à la résorption finale. Ils demeurent pourtant des objets de dévotion, mais ce n'est plus à eux qu'on s'adresse pour obtenir la libération. Ils peuvent nous aider, mais pourquoi les invoquer pour l'œuvre de la libération qui dépend directement du Dieu suprême ?

Un autre rôle qu'ils continuent à remplir, c'est celui de gardiens et de protecteurs. Les quatre régions du ciel ont chacune leur dieu protecteur ; aussi nos sens, nos souffles vitaux, notre entendement, etc.

*Les avatars.*

Mais le Dieu suprême, dans le Vaishnavisme, apparaît sous des formes multiples. Ce sont les avatars. Il y en a de quatre espèces. Les vyûha-avatars, les guna-avatars, les lîlâ-avatars, et les âvesha-avatars. Pour comprendre les avatars ou les descentes d'un seul et même Dieu sous des formes multiples, il faut se rappeler que le Dieu suprême se prolonge dans une nature supérieure, qui se prête à exprimer parfaitement en termes matériels la spiritualité de Dieu. Dieu a sur son propre plan une forme humaine grâce à son corps spirituel. Mais de la matière spirituelle il peut tirer autant de corps spirituels qu'il veut et restant toujours le même esprit, il peut se révéler avec un autre corps, avec d'autres fonctions, et d'autres histoires. Il est comme une autre personnalité alors dans chaque corps et pourtant cette autre personnalité n'est que le Dieu suprême qui se déploie, sous d'autres formes. Les Hindous admirent cette puissance divine de révéler une même personnalité sous des formes indéfinies de personnalités subordonnées. On compare parfois l'incarnation du Christ avec les avatars. Mais le Christ est la personne du Verbe unissant la nature humaine et divine. Dans l'avatar il n'y a que la personne divine et la nature divine, l'humanité est une *forme* dont cette personne divine se revêt, une forme tirée d'une matière spirituelle. Certes les Indiens se récrieraient si on disait que Râma est un homme comme nous, tout en étant Dieu. On ne peut devenir homme

que par le karma puisque, selon notre mérite et démérite, esprits purs que nous sommes, nous devenons ou un dieu ou un démon ou un homme ou un animal ou une plante. La question ne se pose pas pour Vishnu. Il est Dieu et se revêt d'une forme humaine, d'une corporéité qui a la forme humaine, mais qui vient de la nature supérieure qui existe sur son plan.

On connaît les avatars qu'on appelle lîlâs ou des descentes sportives. Dieu pour sauver Manu du déluge est descendu en forme de poisson ; pour produire le nectar qui rend les dieux immortels, il est descendu comme tortue ; il prenait la forme d'un sanglier pour soulever la terre des eaux primitives ; puis, passant aux formes semi-humaines, il descendait comme homme-lion pour dépecer un blasphémateur ; enfin choisissant la forme humaine, il apparut comme nain pour reprendre la terre aux démons. Sous l'apparence de Râma avec la hache il exterminait la caste des guerriers au profit des Brâhmanas ; comme Râma-candra, le héros de la Râmâyana, il tuait le démon de Lanka (Ceylan). Descendant comme Krishna, il exterminait le démon Kamsa. Buddha est aussi une descente de Vishnu pour enseigner une fausse doctrine et confondre ainsi les impies. Enfin comme Kalki, il viendra à la fin des temps pour délivrer les Indes des barbares (mlecchas).

De pareilles descentes sont évidemment mythologiques. Ce qui les rend estimables, c'est le but qu'elles poursuivent. Le Gîtâ nous dit que Dieu s'incarne pour avertir les hommes de quelque cataclysme religieux, et nous pouvons ajouter de quelque cataclysme cosmologique. Vishnu apparaît donc comme un Dieu de toute bonté qui descend pour se faire la providence des justes contre les méchants. Mais le Gîtâ assigne à Krishna, qui se déclare identique à Brahma et à Vishnu, un but plus compréhensif. Il dit qu'il est descendu pour propager la doctrine de l'amour de Dieu. Un but pareil rappelle davantage le but pour lequel le Verbe est descendu.

Mais Dieu descend encore comme vyûha. Cette descente se fait sur le plan divin. Dieu, et c'est Krishna, descend pour déployer ses gunas qui sont le pouvoir seigneurial, le pouvoir miraculeux, la splendeur et la gloire, la connaissance et le détachement. Chacune de ses descentes est Vishnu dans un autre corps, dans un autre paradis et avec une autre fonction. Elles nous intéressent parce qu'elles ont un sens cosmique. Au commencement du monde, quand la nature inconsciente repose résorbée et que les âmes, privées de leur instrument de connaissance et d'action, dorment assoupies, le premier vyûha (demi-frère de Krishna) de son regard trouble l'équilibre des trois gunas et de la sorte les fait s'opposer et rendre la nature inconsciente capable d'agir. C'est le commencement de l'éveil. Le second vyûha Pradyumna a un autre rôle. Quand les âmes sont introduites selon leur karma dans la nature inconsciente et revêtent leur double corps,

Pradyumna pénètre en elles et se fait leur providence générale ; le troisième vyûha est Aniruddha qui envahit les âmes de sa présence pour se faire leur providence individuelle ; le quatrième vyûha, Vasudeva, demeure sur son propre plan.

Donc Dieu descend au commencement du monde pour éveiller les âmes et pour rendre la nature inconsciente active et les deux autres descendent pour devenir la présence immanente des âmes.

On comprend que, pour nous, ces descentes n'ont pas de sens. Pour nous, Dieu est la Présence créatrice du monde et rend le monde présent au monde et, à travers le monde, rend les esprits qu'il crée présents à Dieu. La création, telle que nous l'entendons, ne tolère pas d'intermédiaire et Dieu se fait directement la providence de chaque âme et du monde en général par sa présence créatrice. Si on admet que Dieu se prolonge dans le monde, en étant à la fois la cause matérielle et efficiente du monde, on peut évidemment parler d'un prolongement graduel par des formes subordonnées et hiérarchisées. Plotin parle aussi de pareilles gradations et les gnostiques les ont multipliées sans réserve. Ce problème pour nous n'existe pas.

On remarque cependant, chez les Indiens, le souci de concevoir Dieu comme « la Présence », puisque Dieu compénètre les hommes, dans le but de se faire leur providence. Pour nous, Dieu se fait la providence naturelle des âmes par cette présence créatrice, qui les rend présentes à elles-mêmes et à leur monde : donation de soi que nous nommons donation de soi virtuelle du côté de Dieu et que nous appelons, du côté des âmes participation virtuelle qui suit cette donation de soi. Dieu se rend présent aussi aux âmes par une donation formelle, que nous appelons la communication de l'Esprit-Saint par la grâce et la gloire. Dans le dernier cas, Dieu cherche à se rendre présent aux âmes tel qu'il est présent à lui-même dans sa propre Lumière. Mais il n'y a jamais identité, même partielle, entre Dieu et les âmes. Dieu demeure toujours la Grande Présence, distincte de nous à jamais, mais qui vise à nous devenir intime et proche par la connaissance et l'amour, comme il est proche de soi et intime à soi-même.

Il y a encore d'autres avatars. Nous faisons allusion à la trimûrti ou à ce qu'on appelle la trinité hindoue : les dieux Brahmâ (personnel), le dieu Vishnu II (une autre forme de Vishnu I le suprême), et Shiva. Ce sont des avatars. Quand Sankarshana a mis le monde en mouvement, Brahma s'identifie avec le guna rajas, et produit le monde ; Vishnu s'identifie avec le guna sattva et préserve le monde, et, quand le temps est fini, Shiva, qui s'identifie avec le guna tamas, détruit le monde, c'est-à-dire résorbe le monde et de la sorte plonge les âmes dans leur sommeil. Ces trois avatars suppléent donc l'œuvre des vyûhas et deviennent la providence générale du

monde. On remarque que cette trinité n'est qu'une analogie de la Sainte Trinité. Nous attribuons au Père la création, au Fils la préservation et rédemption, au Saint-Esprit le parachèvement du monde. Mais il ne s'agit pas d'avatars. Les personnes de la Sainte Trinité s'épanouissent pour ainsi dire à l'intérieur de la nature divine, que nous savons être communicable.

Les vyûhas aussi bien que la trimûrti sont des avatars cosmiques, qui n'ont de sens que si on admet que pour créer, pour produire le monde et le mener à sa destinée, Dieu s'approche par gradation du monde. L'extinction du gnosticisme a délivré la pensée chrétienne, à tout jamais, de ces avatars. Nous pouvons admirer la bonté de Vishnu qui assume tant de formes variées pour que le monde se déploie et que les âmes puissent y trouver la rétribution de leurs actes libres, et éventuellement se libérer du cycle de la transmigration ; mais, quand il s'agit de présence de Dieu au monde, il s'agit de Dieu tout entier, déployant sa causalité créatrice sous sa forme soit naturelle soit surnaturelle. Les Hindous admettent encore des avatars qui ne sont plus des formes personnelles de Dieu mais des jîvas, des âmes humaines que Dieu compénètre de sa puissance de connaissance et de sa puissance d'amour. De pareils avatars, évidemment, n'ont rien qui répugne à Dieu. Les catholiques admettent que le Saint-Esprit, par la grâce, les compénètre de sa propre puissance et d'amour.

*Conclusion.*

Les indications qui précèdent manifestent assez, croyons-nous, les croyances principales de l'hindouisme ; elles montrent aussi quels passionnants problèmes d'idées et de vie, il pose pour son éventuel rapprochement de notre foi. « Au Christ par le Vedanta » il y a sans doute moyen d'aller, en une mesure limitée, mais réelle.

Toutefois cette théologie indienne, repensée, poussée à son terme surhumain, n'est pas encore faite. Il est à souhaiter qu'elle apporte, elle aussi, sa pierre à l'édifice de la pensée chrétienne.

En tout cas elle mérite plus que l'intérêt exotique de quelques fantaisistes ; elle mérite l'estime du chrétien, croyant avec saint Paul, que même chez les païens, Dieu ne s'est pas laissé sans témoin.

Pierre JOHANNS, S. I.
Ancien professeur du collège universitaire
de St. Xavier, Calcutta.

# LE SENS RELIGIEUX DANS L'ARCHITECTURE CHRETIENNE

*(Suite)*

## III. — LE MOYEN AGE

### 1. *L'église romane* (1).

On appelle « langues romanes », les langues issues de la corruption du latin. Evolution qui consistait surtout à éliminer des mots latins les syllabes non accentuées et à maintenir les syllabes accentuées. Du mot « porticus » s'est formé de cette manière celui de « porche ». L'architecture romane procède, elle aussi, par contraction. Elle abandonne l'entablement romain, l'architrave et la frise qui, dans la consstruction arquée avaient un rôle secondaire. Elle laisse subsister, par contre, sous une autre forme, la corniche, plus utile. Pour désigner tout ensemble, cette origine et l'esprit nouveau qui opère les transformations caractéristiques et lui donne sa perfection, on pourrait appeler cette architecture, romano-germanique. En fait, « l'architecture romane, issue d'une collaboration des formes orientales (2) et des formes chrétiennes classiques, n'est ni orientale ni romaine, elle est l'expression d'une pensée d'Occident » (H. Focillon).

Les débuts de l'art roman se placent au XI$^{e}$ siècle, ou dans les dernières années du X$^{e}$ siècle. On connaît le passage fameux où le moine bourguignon Raoul Glaber décrit cette activité ardente qui, au début du XI$^{e}$ siècle, un peu partout, mais surtout en Italie et en Gaule, procède au renouvellement des églises. Tous désiraient posséder le plus bel édifice religieux. Le monde donnait l'impression de se débarrasser de sa robe vieillie, pour en revêtir une plus radieuse. Presque toutes les cathédrales, presque toutes les églises des

---

(1) *Bibliographie*: P. Lavedan, *Histoire de l'art,* t. II, collect. « Clio », Paris, 1944, p. 74-130 ; bibliographie, p. 131-153. — Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture du XI$^{e}$-XVI$^{e}$ siècle,* Paris, 1875, 10 volumes. — Dehio et von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes,* Stuttgart, 1884-1901 (2 volumes de texte et 5 volumes de planches). — H. Focillon, *Art d'Occident,* Paris, 1938. — H. Pirenne, G. Cohen et H. Focillon, *La civilisation occidentale du XI$^{e}$ au milieu du XV$^{e}$ siècle,* chap. II : *L'art roman,* p. 419-523 ; bibliographie, p. 458-459. — E. Mâle, *L'art religieux du XII$^{e}$ siècle en France,* Paris, 1922. — R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse en France à l'époque romane,* 2$^{e}$ édit., Paris, 1929. — M. Aubert, *L'art français à l'époque romane,* 3 vol., Paris, 1931-1933. — Rud. Kautesch, *Romanische Kirchen im Elsass,* Frib.-en-Brisg., 1927.

(2) Cfr Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin,* p. 718 sq. ; H. Pirenne, G. Cohen, H. Focillon, *Le Moyen Age,* dans collect. « Glotz », t. VIII, p. 499 sq.

monastères et des villages sont reconstruites (3). Dans cette description, il ne s'agit pas seulement d'une décoration plus somptueuse, mais d'un art de bâtir plus parfait.

L'art byzantin avait mis en valeur la coupole. L'art roman, s'il maintient, dans certaines régions, ce mode de couverture (école périgourdine, par exemple), s'attache cependant de préférence à la voûte romane, en plein cintre ou en arc brisé. Mais, en adoptant ce procédé antique, il le transforme et aboutit à des formes, sinon inédites, du moins employées dans des conditions entièrement nouvelles. Il va progressivement voûter en pierre tout l'édifice basilical. Après l'abside, il couvre de la sorte la travée de la nef qui précède le chœur ; puis les bas-côtés, enfin, le vaisseau central.

Aux poussées latérales, qu'un tel dispositif exerce sur toute la longueur de l'édifice, l'art roman oppose des murs très épais, et réduit au minimum les ouvertures (fenêtres). Les pleins l'emportent sur les vides. — Pour obtenir un meilleur éclairage et économiser la maçonnerie, les constructeurs cherchent à améliorer la voûte en berceau. Ils s'efforcent de localiser en certains points les poussées latérales et de contre-buter vigoureusement ces points menacés.

D'abord, à intervalles réguliers, ils soutiennent la voûte par des arcs doubleaux, destinés à « porter la voûte ». A leur niveau, ils établissent des murs plus épais : ce sont les contreforts. Telle sera la voûte romane sur doubleaux. — La voûte d'arêtes, formée par l'intersection de deux voûtes en berceau, et projetant par-dessous des arêtes saillantes (d'où son nom), marque un progrès sur le système précédent. Elle a l'avantage de localiser les poussées latérales aux points d'aboutissement des arêtes le long des murs. Mais elle était difficile à construire. Pour tailler les pierres d'angle, il fallait d'habiles ouvriers spécialisés. Pour masquer l'imperfection des arêtes, les architectes imaginent de construire par-dessous deux arcs de même sens, se coupant, eux aussi, en diagonales : telle est l'origine de la croisée d'ogives. Elle est pour la voûte d'arêtes exactement ce qu'est l'arc doubleau pour la voûte en berceau. Dans les débuts, ces ogives ne sont encore qu'un simple renfort. Au lieu de porter la voûte, elles la maintiennent seulement. Munies d'une queue, elles s'encastrent dans le bloc à la manière de coins (4). Ce n'est que dans la suite qu'elles

(3) Raoul Glaber, *Historiarum*, l. III, c. 4 ; *P.L.*, CXLII, 651 ; voir dans M. G. H., S. S., t. VII, p. 261, n. 29, la description de l'activité de l'évêque Héribert d'Eichstädt (1022-1024).

(4) « Les ogives primitives ne sont pas encore complètement dégagées de la masse qu'elles contribuent à soulager : elles s'y enfoncent, elles y font queue, par exemple à Morienval, à Saint-Etienne de Beauvais, au porche de Saint-Leu-d'Esserant, mais non à Durham. On a été ainsi amené à penser qu'elles furent d'abord de simples couvre-joints, destinés à masquer l'irrégularité de l'arête. S'il en était ainsi, il nous faudrait éliminer de l'histoire de leurs origines toutes ces puissantes ogives de section rectangulaire bandées sous les

seront utilisées comme des étais. L'art gothique en déduira toutes les conséquences logiques.

Pour contre-buter cette voûte, et assurer à tout l'édifice l'équilibre et la stabilité, les constructeurs utilisent les collatéraux. Le problème architectural se posait avec toute son acuité lorsque, pour éviter la nef « aveugle » (comme à Notre-Dame du Port, Clermont-Ferrand), on voulait percer de fenêtres le vaisseau central. Dans ce cas, afin de rétablir l'équilibre compromis, on voûte les collatéraux, de dimensions plus réduites que la nef centrale, tantôt d'arêtes, tantôt, comme à Saint-Philibert de Tournus, de berceaux transversaux, disposés perpendiculairement à l'axe de la nef principale, tantôt enfin, soit les bas-côtés eux-mêmes (Saint-Trophime d'Arles), soit les tribunes établies sur les collatéraux (école d'Auvergne), d'une voûte en quart de cercle ou en demi-berceau : système qui prélude aux arcs-boutants de la période gothique.

Des supports nouveaux apparaissent. Les colonnes des basiliques romaines, suffisantes pour soutenir une charpente apparente ou un plafond de bois, n'étaient plus de taille à porter des voûtes en pierre. On leur substitue des piliers plus ou moins compliqués : carrés ou cruciformes, flanqués ou non de pilastres ou de demi-colonnes. Ces piliers en se reliant les uns aux autres forment les grandes arcades qui séparent la grande nef de ses collatéraux. Lorsque, comme en Normandie ou en Allemagne, à un carré de la voûte du vaisseau central, répondent deux carrés de la voûte des bas-côtés, piliers et colonnes alternent, animant l'intérieur de l'église d'un rythme plus souple et plus vivant.

Le plan de l'église romane demeure, dans l'ensemble, celui de la basilique. Comme jadis, les grandes églises ont trois nefs, parfois cinq (Cluny, Saint-Sernin de Toulouse) ; rares sont celles qui, pareilles à la cathédrale d'Orange, n'ont qu'une nef. Mais tout en rappelant de la sorte les anciens édifices basilicaux, des modifications sensibles donnent à l'église romane une physionomie toute particulière.

Le transept prolonge davantage ses croisillons qui prennent l'aspect de véritables églises secondaires. Certaines églises s'enrichissent même de deux transepts (Saint-Benoît-sur-Loire, Cluny), comme il en est d'autres (en Allemagne surtout) qui, aux deux extrémités, sont pourvues d'absides. Le chevet se modifie considérablement,

---

clochers, les porches, les coupoles pour d'autres raisons que le plaisir de la vue. Mais l'ogive à queue, qui résout d'ailleurs subsidiairement le problème secondaire des joints, exerce avant tout une fonction d'armature : elle arme, *elle maintient la voûte plus qu'elle ne la porte,* mais il suffit de deux ressauts pour qu'elle devienne portante ; de part et d'autre de la queue, ces encoches, qui laissent intact le profil extérieur, admettent les voussoirs. Dès lors la pénétration devient inutile, la partie qui l'assure disparaît » (H. Focillon, dans *Le Moyen Age,* collect. « Glotz », t. VIII, p. 529).

s'adaptant aux exigences des moines et des pèlerins. L'abside se prolonge par une partie droite plus ou moins longue, qui devient le « chœur ». A l'ancienne « confessio » recélant le corps des martyrs, qui s'immergeait seulement en partie dans le sol, se substitue la « crypte » entièrement cachée sous la terre, et exhaussant le chœur par sa voûte. Pour multiplier les autels nécessités par la célébration individuelle de messes nombreuses, des absides secondaires se juxtaposent, en ordre décroissant (plan bénédictin) à l'abside centrale, ou bien, comme dans les églises de pèlerinage (Saint-Sernin de Toulouse par exemple), rayonnent autour d'une allée circulaire qui contourne l'autel : l'ambulatoire, permettant l'écoulement continu des pèlerins.

L'extérieur de l'église romane est un système de masse, prenant possession de l'espace. Elle reproduit des formes géométriques simples et nettes : cube, cylindre, demi-cylindre, tronc de cône ou pyramide. Cette valeur plastique éclate particulièrement dans l'art auvergnat. « Du toit des chapelles au toit du chevet, et de là au niveau supérieur du massif rectangulaire qui porte la lanterne, pour finir par la pointe de la flèche, la vue est conduite dans une sorte d'ascension dont chaque degré de pierre est une admirable mesure dans l'espace » (H. Focillon). A l'inverse des constructions orientales, le modelé extérieur est un exact décalque de la disposition intérieure.

La façade qu'élabore peu à peu l'architecture romane est à elle seule un monument d'une vigueur impressionnante. Comme en Syrie (Tourmanine), mais avec plus de majesté encore, le porche va se développer entre deux tours. Dans les anciens temps, le clocher-campanille se dressait à côté de l'église, sans relation intime avec elle. Dans certains cas très rares, à une époque moins reculée, comme à Saints-Jean-et-Paul, à Rome, la tour très modeste encore se joint à l'église. Le plan du couvent de Saint-Gall (a. 820) rapproche davantage les tours de l'édifice. Tournus, en France, esquisse déjà une composition harmonique par des amorces de tours qui dépassent à peine le niveau supérieur du narthex. A Saint-Etienne de Caen, le parti se précise avec une autorité monumentale. Mais les tours, plantées sur le bloc de la façade, ne constituent encore qu'une sorte d'étage supérieur. Enfin les tours cessent d'être posées sur le bloc mural, elles l'encadrent en descendant jusqu'au sol où elles prennent souche. C'est en Allemagne surtout que l'art roman a donné à ce cadre toute sa majesté monumentale (le dôme de Limbourg-s/Lahn). D'autres tours, celles qui encadrent les croisillons, et la tour-clocher plantée sur la croisée du transept, viennent compléter cette image de plénitude et de force. Combien plus impressionnante serait l'abord de la cathédrale de Tournai, si elle était précédée de cette façade romane.

L'ornement, dérivé de la décoration orientale, se maintient dans l'église romane ; mais il s'accompagne d'un retour heureux à la forme humaine et aux scènes figurées inspirées par les ivoires ou les étoffes brodées (surtout en Languedoc et en Bourgogne). Cette sculpture, cependant, loin de se déployer librement, se subordonne strictement à l'architecture dont elle sauvegarde la solidité et respecte les lignes. Cette soumission scrupuleuse explique le caractère abstrait et stylisé du décor, ainsi que les déformations que les sculpteurs de Souillac ou de Chartres font subir à leurs personnages pour les identifier avec les colonnes, ou les loger dans la surface arquée du tympan.

Tels sont les principes de ce grand art occidental, précédé par une longue période de préparation et suivi, avant de mourir, par une période de déclin qu'on peut appeler le « baroque roman » ; cet art où, avec une variété étonnante, par la route des pèlerinages, confluent l'Orient et l'Occident, les influences régionales et nationales. Les plus beaux monuments de cette architecture, qu'il s'agisse de Saint-Philibert de Tournus, de la cathédrale de Tournai, ou du dôme de Maria-Laach, éveillent en nous une impression de puissance et de sécurité ; impression que renforcent encore ces tours nombreuses qui se dressent vers le ciel dans leur nudité de forteresse. L'église occidentale romane, observe Maurice Denis, est « un lieu de refuge et de méditation, une forteresse spirituelle » (5).

Quelle image plus saisissante pourrait-on concevoir de la « Puissance du Dieu-fait-homme, qui impose sa volonté au monde ». A la différence de l'art byzantin, qui nous fait voir la magnificence de Celui qui gouverne le monde, l'art roman évoque la Toute-Puissance qui bouleverse l'humanité. Que cet art d'épopée nous montre, comme à Autun, le Juge souverain, d'une taille surhumaine, fixant avec une impassibilité inflexible le sort définitif de tous les hommes ; qu'il commente, comme à Moissac, les versets émouvants de l'Apocalypse, où l'écrivain sacré nous fait voir la création entière soulevée vers Dieu et l'Agneau sans tache, dans un élan d'adoration (6) ; ou qu'il représente, comme à Vézelay, la Pentecôte, ce grand jour qui inaugure la révolution spirituelle du monde ; toujours nous discernons les exploits de la force de Dieu, force devant laquelle toute autre puissance n'est que faiblesse. « L'iconographie romane est épique, écrit M. Focillon. Elle donne au Dieu-fait-homme et à l'homme image de Dieu des proportions surhumaines, parfois même une figure étrangère à l'humanité... Elle choisit pour la commenter et pour la présenter au peuple comme un avertissement terrible la page la

(5) Maurice Denis, *Histoire de l'art*, Paris, 1939, p. 37.
(6) Cfr L. Saltet, *Le portail de Moissac*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril-sept. 1946, p. 65-71.

plus extraordinaire de la Bible. L'histoire des derniers jours du monde, prédite en traits de feu par un inspiré plein du souffle de la Bible juive, l'emplit d'une majestueuse terreur... Même lorsqu'il est le Christ de la Pentecôte, donnant leur mission aux Apôtres, comme à Vézelay, il est encore un Dieu terrible » (7). Dans le divin Crucifié lui-même, cet âge de foi n'envisage que le Roi-Vainqueur. Celui qu'il nous fait voir cloué sur la croix, ce n'est pas l'Homme de douleurs, saignant de toutes ses plaies, harcelé par la haine et brisé par la souffrance, mais un triomphateur. Revêtu d'un manteau royal, il se dresse majestueux et plein de force, sur la planchette qui sert d'appui à ses pieds juxtaposés. Sa tête est ceinte non d'une couronne d'épines, mais d'un diadème. A sa manière, l'église romane, avec sa toiture en forme de croix, exalte le glorieux « étendard vainqueur », chanté jadis par Venance Fortunat : « Vexilla regis prodeunt... ».

Ainsi, par son architecture autant que par son iconographie, l'art roman est une hymne de triomphe qui chante la Puissance du Christ-Roi.

2. *La Cathédrale gothique* (8).

L'art gothique qui, tout en se transformant, prolonge son activité pendant trois siècles, est « l'expression collective la plus complète, la plus vivace, la plus transparente de l'âme occidentale » (9). — Le principe générateur de cette architecture qui se développe dans l'Ile-de-France, et de là rayonne sur toute l'Europe, c'est la *croisée d'ogives*. On appelle « ogives » les nervures sur lesquelles reposent les quartiers de la voûte et qui la renforcent (ogive vient de « augere » = augmenter, renforcer), un peu comme dans une construction artificielle, une armature de fer porte des panneaux de zinc. Et parce que ces deux branches de pierre se rencontrent et s'entre-croisent à la clef de voûte, ce système de renfort porte le nom de « croisée d'ogives ».

---

(7) H. Focillon, dans *Le Moyen Age,* collect. « Glotz », t. VIII, p. 489-490.

(8) *Bibliographie* : P. Lavedan, *Histoire de l'art,* dans collect. « Clio », Paris, 1944, t. II, chap. III : *La formation et le développement de l'art gothique,* p. 155-200 ; chap. IV : *L'art et la fin du Moyen Age,* p. 215-261 ; Bibliographie, p. 201-214. — E Gall, *Die Gothische Baukunst in Frankreich und Deutschland,* Leipzig, 1925. — R. de Lasteyrie, *L'architecture religieuse à l'époque gothique,* Paris, 1927 (2 volumes) (rédaction de M. Aubert). — H. Focillon, *Le Moyen Age,* dans collect. « Glotz », t. VIII, Paris, 1933 : chap. III : *Le premier art gothique,* p. 524-544 ; chap. IV : *L'architecture aux XIII^e et XIV^e siècles,* p. 545-573 ; chap. V : *La sculpture et la peinture aux XIII^e et XIV^e siècles,* p. 574-624 ; chap. VI : *L'art à la fin du Moyen Age,* p. 625-663. — E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France,* Paris, 1923. — E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes,* t. V, Fribourg-en-Brisg., 1911, chap. I-VI.

(9) Cfr M. Denis, *Histoire de l'art,* Paris, 1939, p. 48.

L'origine de ce procédé d'architecture est un problème passionnément débattu depuis quarante ans (10). On n'admet plus aujourd'hui qu'il apparaît pour la première fois au déambulatoire de Morienval (1122) ; mais il reste acquis que seule l'Ile-de-France en a tiré un style. « S'il est vrai que l'ogive fut tentée ailleurs, c'est de la Normandie qu'elle passa dans le Domaine, pour y déterminer un style qui, à son tour, sortit de son berceau pour se répandre au loin » (11).

La « croisée d'ogives », qui substitue la voûte articulée à la voûte compacte, se complète par ces nervures transversales, appelées *arcs doubleaux* qui rythment la voûte en la délimitant, et les *arcs formerets,* nervures longitudinales, insérées dans les murs non seulement pour « assurer d'une façon harmonieuse la rencontre des voûtes et des murs latéraux qui les reçoivent, mais décharger ces derniers en recueillant sur leurs reins une partie du poids du voûtain » (H. Focillon). Ogive, doubleau, formeret : telle est l'ossature essentielle qui permet à la fois d'amincir le remplissage de la voûte en utilisant une pierre plus légère, et de garantir à la construction une solidité capable de résister à de violents bombardements. L'inconvénient de ce procédé, surtout lorsqu'il s'agissait de couvrir une travée de plan barlong, c'était de briser l'unité de la voûte en établissant une succession de petites coupoles. En effet « si deux arcs, le doubleau et l'ogive, sont deux demi-circonférences, le doubleau, élevé sur la largeur de la travée, donne un cintre plus petit que l'ogive, élevée sur la diagonale, cette dernière étant plus grande qu'un côté du carré. En d'autres termes, à l'inégalité des diamètres correspond l'inégalité des cintres » (H. Focillon). Les premières voûtes d'ogives sont des voûtes « domicales ». Elles ont même été maintenues par les constructeurs angevins. Pour obvier à cette imperfection, les architectes de l'Ile-de-France brisent les arcs d'encadrement (doubleaux et formerets) pour porter leur sommet au niveau de celui des ogives tracées en demi-circonférence. Aussi l'arc en tiers-point devient-il peu à peu le procédé habituel dans la construction ogivale. Outre l'avantage d'unifier la voûte, il réduisait considérablement les poussées latérales, les plus dangereuses.

La « croisée d'ogives avait le double mérite d'alléger les pesées et de les localiser. L'ossature les reçoit à la façon d'un cintre permanent et les transmet à des supports et à des culées. Les piliers soutiennent les pesanteurs verticales ; les contreforts auront pour rôle d'annuler les poussées obliques. Lorsqu'il existe des bas-côtés, les culées seront rejetées en dehors des collatéraux, et au point des murs où les poussées s'exercent, le constructeur appliquera des arcs-bou-

(10) Cfr P. Lavedan, *Hist. de l'art,* t. II, p. 204-210.
(11) Cfr H. Focillon, *Le Moyen Age,* dans collect. « Glotz », t. VIII, p. 526.

tants qui, saisissant ces poussées, les transmettront par-dessus les bas-côtés jusqu'à ces culées. Ainsi, d'une part, les ogives, les doubleaux, les formerets, et d'autre part, les arcs-boutants, les piles, les contreforts représentent le squelette essentiel de l'édifice gothique. Les autres parties de la maçonnerie n'ont plus d'autre rôle que de clore le vaisseau. Elles ne concourent plus, comme dans l'église romane, à en assurer la stabilité. Libre au constructeur de les percer, de les supprimer même, de remplacer les murs par des verrières. La Sainte-Chapelle n'est plus qu'une châsse de pierre où les vitreaux déversent à profusion leur lumière colorée (12).

Saint-Denis est plus qu'un chef-d'œuvre, une date. Consacrée en 1144, l'église inaugure le style nouveau. Mais, depuis ce jour jusqu'à la période flamboyante, on constate des recherches et des perfectionnements constants dans la solution des problèmes suscités par cet art nouveau. D'abord sexpartite (sauf à Sens), la voûte découvre sa formule la plus heureuse dans le plan barlong, adopté par la cathédrale d'Amiens. — Plus grande encore était la difficulté de couvrir la surface courbe du déambulatoire, ou parfois, comme à Paris ou à Amiens, du double déambulatoire. Les constructeurs du moyen âge ne se rendent pas la tâche facile. Si au Mans on découpe encore la surface en rectangles et en triangles, comme l'avait fait jadis l'architecte de Charlemagne pour le « dôme » d'Aix-la-Chapelle, le voûtement en V adopté à Paris, marque déjà un sensible progrès. Malgré l'habileté déployée à Bourges, la ligne courbe ne satisfait pas. Aussi, après bien des tâtonnements, aboutira-t-on à l'ogive brisée, mobile autour de la clef : solution à la fois la plus heureuse et la plus féconde. — La colonne ronde, à son tour, substituée au pilastre roman, réduit peu à peu son chapiteau et se cantonne plus logiquement de colonnettes, dont celle tournée vers la nef principale fuse, comme à Amiens, d'un seul élan depuis le sol jusqu'à la voûte pour recevoir les retombées. Ronde encore à Amiens, la pile centrale s'aplatit à Saint-Pierre de Beauvais, et prend la forme ovoïde, afin de ne pas arrêter le regard des fidèles tendu vers l'autel. —L'arc-boutant poursuit, lui aussi, d'incessantes améliorations. Les arcs des tribunes se complètent d'abord par des murs boutants, dissimulés sous les combles. L'arc-boutant enjambant le bas-côté, renforcé bientôt par une double volée, opposera aux poussées une force plus élastique. A Sens, il n'est encore qu'un simple étai soudé à la tête de la culée. Chartres, Amiens, Reims balisent les progrès qui aboutiront au dispositif de Saint-Pierre de Beauvais : où des deux culées, la plus rapprochée du mur est posée en porte-à-faux, en partie sur la pile, en partie sur la voûte du collatéral, de manière à étrésillonner la nef de tout son poids. L'ancienne culée, inerte, est devenue

(12) Cfr H. Focillon, *lib. cit.*, p. 553-554.

active et vivante. — Bien d'autres problèmes ont stimulé les recherches des architectes gothiques. Ainsi les murs du vaisseau principal s'évasent pour ne pas paraître se rapprocher ; l'axe central, dévié, prolonge les perspectives et recule l'autel dans la pénombre lointaine du mystère.

A mesure que l'art de construire progresse sans arrêt, la verticalité, qui est la caractéristique de cette architecture, s'accentue de jour en jour. La voûte monte toujours plus haut. A Laon, elle a 24 mètres ; à Paris, 32, à Amiens, 43, à Saint-Pierre de Beauvais, elle s'élance jusqu'à 48 mètres. Les nefs des églises gothiques sont étroites pour jaillir plus haut. Les colonnettes qui montent d'un seul jet depuis le sol jusqu'à la voûte, entraînent insensiblement le regard et l'âme vers les hauteurs. Les horizontales se suppriment. Les quatre étages (arcades, tribunes, triforium, fenêtres hautes), souvenir de l'art roman maintenu à Laon comme à Paris, se réduisent à trois d'abord (Amiens) et enfin, par la suppression des tribunes et du triforium, à deux. Ce même mouvement d'ascension s'inscrit sur la façade. A Paris, les horizontales rappellent encore la forteresse solidement ancrée au sol : mais à Reims, le verticalisme s'affirme triomphant. « Ici, le parti pris des lignes horizontales et la division en compartiments, si accusés à Paris, conformément à l'esthétique romane, sont abandonnés. Sauf deux bandeaux, il n'y a plus que des verticales. Cette prédominance, à tous les étages, de lignes ascendantes, qui montent éperdument de la base au sommet, donne à l'immense façade, toute fleurie de statues, de crochets, de gâbles et de fleurons, l'aspect d'une fusée » (13). A Strasbourg, l'ascension se poursuit plus vertigineuse encore peut-être, grâce aux contreforts qui montent d'un seul jet jusqu'à la terrasse d'où s'élance la flèche. Ces flèches devaient couronner tous les édifices religieux gothiques pour achever d'entraîner les âmes vers les hauteurs du ciel. Ailleurs sans doute, les églises-halles de l'Anjou et du Poitou (cathédrale d'Angers), de l'Allemagne (Sainte-Élisabeth de Marbourg) et de l'Italie (Sainte-Marie-Nouvelle de Florence), reproduisent toujours ces larges espaces qui s'étalaient dans les basiliques d'autrefois ; mais il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble, la verticalité, accentuée encore par l'échelle humaine substituée au module antique, distingue le gothique de toute autre architecture chrétienne.

Ce verticalisme précisément, qui symbolise, on ne peut mieux, l'élan de la prière, nous introduit dans le mystère même que recèle la cathédrale gothique et que nous dévoile, avec toute la clarté désirable, la sculpture qui s'étale sur sa façade. En nous exposant l'histoire de l'humanité, depuis ses origines jusqu'au jour du jugement dernier, avec son cadre extérieur, ses occupations et ses tragédies

(13) Cfr A. Fabre, *Pages d'art chrétien*, Paris, 1920, p. 120.

intérieures, intellectuelles, religieuses et morales, cet art replace au centre de l'univers, comme son point de convergence, son but et son idéal, le Fils de Dieu fait Homme. Le procédé employé pour nous rendre sensible cette présence constante du Christ dans l'humanité, est l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament, enrichi de la typologie proprement dite. L'ancienne idée orientale (*Epître du Pseudo-Barnabé*), exploitée, non sans exagération, par le grand alexandrin Origène, transmise à l'Occident par saint Hilaire et surtout par saint Ambroise, a été formulée de la façon la plus nette par saint Augustin : « Dans l'Ancien Testament, nous dit-il, le Nouveau se cache ; dans le Nouveau, l'Ancien se dévoile » (In Veteri Testamento Novum latet ; in Novo, Vetus patet) (14). « Dieu, explique-t-il ailleurs, a fait de ces hommes (de l'Ancienne Loi) les hérauts de son Fils qui devait venir ; voilà pourquoi en tout ce qu'ils ont dit et fait, on peut chercher et trouver le Sauveur. Tout ce que l'Ecriture sainte nous raconte d'Abraham est historiquement vrai, mais en même temps tout cela est symbole prophétique » (15). Saint Isidore de Séville (*Allegoriae quaedam Scripturae sacrae*) (16), et surtout Anselme de Laon (*Glossa ordinaria*) complètent et précisent la pensée de saint Augustin, en établissant un parallèle plus net entre les personnages de l'Ancien Testament et du Nouveau, entre les scènes de l'Ancienne Loi et celles de la Nouvelle. Vers le XI^e^ siècle sans doute, dans les milieux lorrains et du Nord de la France, s'élabore, semble-t-il, un véritable manuel typologique qui puise ses données non seulement dans la « Glose », mais également dans le « Physiologus ». La première œuvre influencée par l'école de Godefroy de Claire de Huy, qui oppose de la sorte à une scène du Nouveau Testament (Enfance et Passion du Christ), deux autres tirées de l'Ancien Testament, c'est le retable de Klosterneuburg, exécuté au XII^e^ siècle par Nicolas de Verdun (1181). Les vitraux de Bourges, de Chartres, du Mans, de Tours, de Rouen, donneront à cette typologie une expression classique.

Suger n'est sans doute pas l'inventeur de cette grande idée, qui montre l'humanité vivant du Christ, même avant sa venue, mais il a eu le mérite de l'introduire dans la sculpture et la statuaire monumentales. Le portail des précurseurs à Chartres (1145-1150), inspiré vraisemblablement par celui de Saint-Denis, introduit les fidèles dans l'Eglise de l'Evangile en leur faisant traverser la Bible (17).

(14) Cfr saint Augustin, *Quaestiones in Hepatateuchum*, l. II, qu. 73 ; dans *P.L.*, XXXIV, 623 : « ...quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat » ; voir également *De civit. Dei*, l. XVI, 3, *P.L.*, XLI, 479.

(15) Saint Augustin, *Serm. de Scripturis*, II, VI ; *P.L.*, XXXVIII, 31.

(16) Saint Isidore de Séville, *Allegoriae...*, dans *P.L.*, LXXXIII, 98-130.

(17) Cfr H. Focillon, *Le Moyen Age*, dans collect. « Glotz », t. VIII, p. 542-543.

Dans les grandes cathédrales de Chartres, de Paris, d'Amiens et de Reims, l'idée de la concordance des deux Testaments se développe avec toute son ampleur. « Juda, avec ses rois, se déploie sur les façades, à Paris, à Amiens, à Chartres. La procession des prophètes s'avance du fond des âges. Enfin la promesse s'accomplit et le Christ naît dans l'étable » (18).

Mais si le Christ apparaît ainsi comme le centre et le principe de la vie de toute l'humanité, c'est avant tout à cause de son sacrifice rédempteur. Le Christ nous est présenté par l'art gothique comme Prêtre-Roi. « Les cathédrales sont d'abord l'arbre généalogique du Sauveur, et les hautes figures royales et sacerdotales qui les décorent, y dessinent non seulement la filiation selon la chair mais la généalogie spirituelle » (19). Dans les deux cycles liturgiques, de Noël et de Pâques, autour desquels l'iconographie se concentre, le divin Sauveur nous apparaît avant tout comme la Victime qui nous vivifie par sa mort. Au lieu de suivre les données de l'Evangile, et de nous montrer l'Enfant-Dieu reposant dans une crèche, elle nous fait voir Jésus étendu sur un autel, veillé par une lampe. « La crèche où il repose, dit la Glose, est l'autel même du sacrifice » (20). Le Christ en croix n'est plus le Dominateur tout-puissant que le XII[e] siècle aimait à parer de tous les insignes de la royauté ; « il est le Nouvel Adam venu en ce monde pour effacer la faute de l'ancien », et, qui, en mourant, « donne naissance à l'Eglise » et établit une Nouvelle Alliance entre Dieu apaisé et l'humanité réconciliée (21). Et lorsque, dans la grande scène du Jugement final, le Christ départage les hommes en deux groupes : celui des damnés et celui des élus, il se contente de montrer les plaies de ses mains et de ses pieds et celle de son côté, rappelant par là le grand acte de son sacerdoce éternel.

Ainsi donc, c'est par son sacrifice, ce sacrifice qui se renouvelle constamment sur l'autel, ce sacrifice qui monte perpétuellement vers Dieu comme une prière, que le Christ est pour l'humanité non seulement un principe de vie mais aussi de perfection. C'est par la croix qu'il soulève le monde jusqu'à Dieu. C'est par son sang que le divin Sauveur transfigure la vie la plus terre à terre et les occupations les plus communes, comme il ennoblit la pensée, tonifie la volonté, divinise les âmes. L'art gothique n'oublie pas la source de ce sang : la Mère. L'humanité arrachée à ses instincts, libérée de ses passions, spiritualisée, divinisée, haussée au-dessus d'elle-même et soulevée jusqu'à Dieu dans une ascension vertigineuse, et cela grâce au sang ré-

(18) Cfr H. Focillon, *lib. cit.*, p. 579.
(19) Cfr H. Focillon, *lib. cit.*, p. 579.
(20) Cfr E. Mâle, *L'art relig. du XIII[e] siècle en France*, p. 221 sq., Paris, 1902.
(21) Cfr E. Mâle, *lib. cit.*, p. 127 sq.

dempteur qui, depuis la chute jusqu'au dernier jour, ne cesse d'irriguer le monde, voilà ce que symbolise ce verticalisme audacieux qui est de l'essence de l'architecture gothique.

## IV. — PERIODE MODERNE

### 1. *La Renaissance* (1).

#### Son esprit.

Le large mouvement de pensée qu'on appelle Renaissance, naît en Italie dans le milieu laïc et bourgeois. Elle a son origine et puise sa sève dans le souvenir de la grandeur et de la puissance de la civilisation romaine. L'autonomie nationale et individuelle résume son but et son idéal. A l'opposé de l'esprit gothique, essentiellement théocentrique, l'esprit de la Renaissance est avant tout anthropocentrique. Cette longue évolution de la pensée, qui ne s'achève qu'au XVI^e^ siècle, débute au XI^e^ par le réveil politique. L'essor du commerce et du trafic affermit et fait prospérer certaines villes de l'Italie comme Milan, Florence et Pise. Les vieux noms romains de « civitas », de « cives », de « consules », reparaissent pour désigner la ville, les bourgeois et les gouvernants. Des visées d'autonomie poussent ces villes à se libérer de la tutelle de l'empereur, du « barbare », de la noblesse et de l'évêque-seigneur. Et, pour y parvenir, les bourgeois prennent appui sur le droit romain, que déjà les empereurs germaniques, Henri IV, Frédéric Barberousse, avaient mis en avant

(1) *Bibliographie*: I. Renaissance : P. Lavedan, *Histoire de l'art,* collect. « Clio », t. II, p. 284-333 ; Bibliogr., p. 334-361. — F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst,* t. II, part. 2, Fribourg-en-Brisg., 1908. — J. Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance,* trad. française, Paris, 1885. — J. Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Einleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens.* Burckhardt-Gesamtausgabe, t. III et IV, édit. par H. Wölfflin, Leipzig, 1933. — H. Wölfflin, *L'art classique,* trad. franç. par C. de Mandach, Paris, 1911. — A. Michel, *Histoire de l'art,* t. IV, I-VII, 2, Paris, 1909-1922. — G. Giovannoni, *L'architettura del Rinascimento,* Milan, 1935. — M. Reymond, *Bramante et l'architecture italienne au XVI^e^ siècle.* — L. von Pastor, *Die Fresken der sixtinischen Kapelle und Raphaels Fresken in den Stanzen des Vatikans,* Frib-en-Brisg., 1925. — Ch. Coppier, *L'énigme de la Segnatura, Raphaël et Sodoma,* Paris, 1928. — A. Venturi, *Storia dell' Arte italiana,* IX, Parte I-VII : *La pittura del Cinquecento,* 1935-1936. — M. Dvořak, *Geschichte der Italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance,* Munich, 1927-1928.

II. Le Baroque : G. Schnürer, *Katholische Kirche u. Kultur in der Barockzeit,* Paderborn, 1937. — W. Weisbach, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation,* Berlin, 1921. — W. Weisbach, *Die Kunst des Barock in Italien, Frankreich, Deutschland und Spanien,* 2^e^ édit., Berlin, 1929. — E. Brinckmann, *Baukunst des 17 und 18 Jahrhundert, in den romanischen Ländern,* 5^e^ édit., 1930. — M. Wackernagel, *Baukunst des 17 und 18 Jahrhundert in den germanischen Ländern,* 4^e^ édit., 1932. — E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente,* Paris, 1932. — B. Croce, *Storia della età barocca in Italia,* Bari, 1929. — P. Lavedan, *Histoire de l'art,* collect. « Clio », t. II, p. 362-416 ; bibliogr., p. 417-434. — L. Hautecoeur, *Histoire de l'architecture classique en France,* 2 vol., Paris, 1943.

pour échapper à l'autorité papale. Colas de Rienzi († 1354) va jusqu'à vouloir éliminer les papes d'Avignon du gouvernement de Rome. — Le retour à la langue et à la littérature romaines vient rejoindre et renforcer le mouvement politique. Dante, le créateur de la langue italienne, dont la pensée si riche demeure trempée de théologie scolastique, voit dans la civilisation antique la formule de l'avenir (Vita nuova). Pétrarque, en Italie comme en France, se fait l'apôtre de cette idée. Il est le Père de l'humanisme qui ambitionne de ressusciter la langue de Cicéron. Avec la langue, le goût de la littérature antique s'éveille. Les découvertes et les éditions des ouvrages anciens se multiplient, en même temps que s'affine l'esprit critique. Les philosophes se cherchent dans Platon un maître qui les aidera à condenser dans une immense synthèse tout le savoir humain. Les monuments de l'art antique suscitent enfin une esthétique nouvelle. Le « De architectura » de Vitruve devient le manuel à la mode. — Politique, critique, philosophe, littérateur, artiste, l'homme de la Renaissance est tout cela à la fois. Conscient de sa valeur et de sa puissance, il ne se complaît qu'en lui-même ; il n'adore que lui-même. Ivre de savoir, il identifie sainteté et beauté, et ne rend hommage qu'à la « virtù » : cette hardiesse sans scrupule, servie par un esprit aussi pénétrant que subtil, et une volonté inflexible et indomptable, utilisant à ses fins de jouissance et de domination, tour à tour ou en même temps, la violence et la ruse.

Un conflit entre un tel idéal et le christianisme qui prêche l'humilité, la pureté, la soumission et la charité, était inévitable. Avec le mordant du sarcasme le plus agressif, les apôtres de la nouvelle religion tournent en dérision le dogmatisme aride de la Scolastique, vilipendent les religieux, conspuent les prêtres et les chefs de l'Eglise, rabaissent et salissent tout ce qu'il y a de plus sacré dans la religion et la morale. — Et pourtant, — quelque étrange que cela paraisse — si la tête était pervertie, le cœur restait malgré tout chrétien. Après une vie de désordres, un Laurent le Magnifique reçoit le viatique avec des sentiments de foi et d'humilité admirables. Un Poggio, un Boccace, meurent réconciliés avec l'Eglise. Tous ces hommes se sentaient encore secrètement attirés par l'Eglise. Mais ce qu'ils admirent le plus en elle, c'est la « beauté ». Le Christ et la Vierge leur apparaissent comme l'idéal de la beauté humaine. Et ils prétendent les honorer en leur offrant des chefs-d'œuvre que l'art antique leur a réappris à créer. Dans ces œuvres de la première Renaissance, il est un élément essentiel de la religion chrétienne qu'on cherche en vain : c'est l'inquiétude foncière de l'âme, née de son impuissance et de son besoin de Dieu.

### Absence d'un art chrétien.

Dans de telles conditions, on ne peut guère s'attendre à voir fleu-

rir un art, une architecture vraiment chrétiens. L'artiste qui représente le mieux, à notre sens, cette complaisance satisfaite, cette quiétude dans la jouissance de la beauté humaine, c'est Raphaël. Parmi les salles « della Segnatura » décorées par le génial peintre d'Urbino, la plus importante est celle où le « Parnasse » et « l'Ecole d'Athènes » avoisinent avec la « Dispute du Saint-Sacrement ». Une grande idée théologique — peut-être dictée par Jules II — domine cet ensemble : tous les arts (Parnasse), toutes les sciences (Ecole d'Athènes), sont ordonnés à la foi symbolisée par le mystère par excellence : l'Eucharistie. Mais la foi elle-même, principe et fondement de toute la science théologique, n'a d'autre but, en définitive, que de faire aboutir l'homme à la vision béatifique, qui, seule, peut combler les abîmes du cœur humain et lui faire goûter dans la vérité, la beauté, la vie, la suprême félicité. Mais plus la pensée théologique est belle, plus est prenante cette logique, plus on regrette que cette tension de l'âme humaine vers un bonheur absent qu'elle est impuissante à se donner, ne se lise pas sur ces visages par ailleurs si vivants. Ni dans le « Parnasse », ni dans « l'Ecole d'Athènes », on ne discerne au coin des lèvres ce pli d'inquiétude, ni dans les yeux cette avidité insatisfaite, qui feraient deviner que la science et l'art, bornés à la terre, laissent l'âme inassouvie. Aucune ombre ne trouble cette pensée victorieuse qui scrute le ciel (Platon) ou qui s'empare de la terre (Aristote). Le calme et l'euphorie habitent ce temple de la science, présidé par Apollon, au corps harmonieux comme sa lyre, et par Minerve, fièrement campée, appuyée sur sa lance.

Avant de mourir, cependant, Raphaël devinera l'angoisse d'une humanité désenchantée. Il nous la dépeint dans sa « Transfiguration », sous les traits de ce pauvre possédé, difforme et convulsé, que sa mère est venue présenter aux apôtres pour solliciter d'eux la guérison de son enfant. Leur trouble dit suffisamment leur impuissance. Aussi trois mains montrent-elles le Christ planant dans la gloire. « C'est lui, et lui seul, semblent-elles dire, qui peut rendre au monde, égaré par le démon de l'ambition et de la jouissance, la guérison et l'équilibre. Seul, il possède la vérité qui délivre et l'amour qui apaise. »

Ce naturalisme, qui se borne aux dimensions de la nature humaine, se retrouve dans l'architecture. Par ses capacités multiples comme par sa facilité d'exécution, Donato Bramante (1444-1514) fait songer à Raphaël. L'élève de Bruneleschi et d'Alberti est conquis, à Rome, par l'harmonie et la logique rationnelle des constructions antiques. Fidèle disciple de Vitruve, il refuse cependant de s'en constituer l'esclave (2). L'édifice à plan central lui trace la route à suivre.

(2) Cfr G. della Valle, *Lettere senesi sopra le belle Arti*, t. III, Venezia, 1785, p. 108.

L'idéal rêvé, Bramante entreprend de le réaliser en 1502. Son effort aboutit à ce petit chef-d'œuvre de grâce dépouillée qu'est le « Tempietto », qu'on peut admirer encore aujourd'hui dans la cour de San Pietro in Montorio. C'est un temple rond, dorique, périptère, à double étage, couronné d'une coupole. Des niches, au rez-de-chaussée et au premier étage, articulent et animent la construction. L'œuvre du Bramante nous fournit la meilleure preuve que la beauté ne réside pas uniquement dans la perfection des formes et dans l'harmonie des lignes. Devant cette œuvre, qui semble si parfaite, on s'étonne de ne pas se sentir ému ; cette coupole n'éveille dans l'âme aucun frémissement, aucune tentative d'envol. Trop captif de la beauté humaine, Bramante ne nous soulève pas. Les églises construites par l'architecte florentin, ou soumises à son influence, la « *Consolazione* » de Todi, la *Madone de San-Biagio* à Montepulciano, ou *Sainte-Marie* de Carignan, respirent toutes la même grâce un peu froide et académique, bien faite pour contenter des visiteurs de musées, mais non des âmes qui aspirent à monter (3).

En 1503, le pape Jules II charge Bramante de la reconstruction de la basilique de Saint-Pierre qui menaçait ruine. « Je placerai le Panthéon au-dessus du Temple de la Paix ». Ces paroles, qu'on prête à l'architecte, résument bien en tout cas l'œuvre qu'il projette. D'après les plans qui nous sont conservés, Bramante rêvait de couronner d'une coupole immense la croisée des bras d'une croix grecque ; les branches devaient se terminer en absides ; et à la naissance des bras, quatre chapelles devaient répéter le motif de l'ensemble de la construction (4). L'édifice géant devait couvrir 24.000 mètres carrés. — Avec une ardeur trop peu respectueuse pour les chefs-d'œuvre accumulés dans la vieille basilique, ce qui lui valut le surnom de « Rovinante », Bramante se mit au travail. Mais il eut à peine commencé la substruction des piliers de la coupole que la mort légua son entreprise à d'autres mains. On sait que des remaniements furent apportés dans la suite au plan primitif. Il ne semble pas qu'il faille le regretter. Son exécution eût abouti à une construction démesurée, admirablement équilibrée, mais privée de tout élan, de vraie grandeur. La coupole demi-circulaire, à l'intérieur comme à l'extérieur, encastrée dans son tambour aveugle, cerné de deux rangées de colonnes, eût paru trop écrasée pour un tel édifice. Toute sa perfection technique n'eût pas supprimé une impression pénible, proche de la déception. C'est dire que la Renaissance, tant qu'elle restait l'adoratrice de l'homme, n'était pas à même de créer un style reli-

(3) Cfr F. X. Kraus, *Gesch. d. christl. Kunst*, t. II, part. II, p. 649, fig. 242. — Pour l'église de la « Consolation » de Todi, cfr Maur. Denis, *Hist. de l'art*, p. 164 ; remarquer combien l'élan de la coupole est neutralisé par le triple bandeau qui l'enveloppe à sa naissance.

(4) Cfr G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, p. 70, Paderborn, 1937.

gieux comparable à celui des basiliques d'autrefois, ou à celui de la cathédrale gothique. Il fallait un autre esprit, pour que Rome pût devenir, ce qu'elle est encore aujourd'hui, la ville des dômes. Cet esprit n'est autre que l'esprit du « Baroque ».

*2. Le Baroque.*

L'esprit du baroque s'alimente au courant de la Réforme catholique qui, depuis saint François d'Assise, en passant par sainte Catherine de Sienne, saint Jean de Capistran et saint Bernardin de Sienne, avait abouti à Savonarole. De toute son autorité, muni de son verbe fulgurant, le moine dominicain s'était dressé contre le libertinage des mœurs, encouragé par la Renaissance. Sans réprouver l'art lui-même, il cherchait à refreiner ses audaces et à le rechristianiser pour le faire servir à l'édification des fidèles. Des prédictions de châtiments exemplaires appuyaient, à l'occasion, ses exigences. — Parmi l'auditoire incendié par cette lave, se trouvait un jeune artiste qui, dans sa ville natale, s'initiait à sa carrière. C'était Michel-Ange Buonarroti (1475-1564) (5). Plus encore que Marsile Ficin, Savonarole pétrit son âme et l'emplit d'une crucifiante inquiétude. Sa vie durant, il n'oubliera jamais les leçons apprises au pied de la chaire de Sainte-Marie-des-Fleurs. La beauté du corps humain et l'esthétique des constructions antiques enthousiasmaient son âme à l'égal d'un Alberti — toute l'œuvre de Michel-Ange en fournit la preuve — ; mais, par ailleurs, il était tout le contraire d'un homme satisfait de lui-même et, par là, il dépassait son milieu façonné par la Renaissance. Ce tourment intime de son âme, qui y soulevait des orages que cette chrétienne admirable, du nom de Vittoria Colonna, s'ingéniait à apaiser (1538-1547), Michel-Ange l'a projeté dans ses marbres fameux qui s'appellent *Moïse,* les *Esclaves,* le *Jour* et la *Nuit.* Et ce trouble profond le harcelait davantage encore lorsque, à Rome, il eut constaté que l'ambition et le vice entachaient l'Église du Christ. « Des calices, s'écrie-t-il, on forge des casques et des épées. — Le sang du Rédempteur se vend à pleines mains (6). — La lance et le bouclier remplacent la croix ! » (7). — De toute la véhémence de son être cet artiste se sentait porté vers Dieu et le Christ en croix. « Peindre et sculpter ne satisfait pas mon âme ; c'est l'amour de Dieu qu'ardemment elle recherche ; Celui qui, du haut de la croix, nous

(5) Cfr E. Steinmann et R. Wittkower, *Michelangelo,* bibliographie, (1519-1926). — E. Steinmann, *Michelangelo im Spiegel seiner Zeit,* Leipzig, 1930. — Thode, *Michelangelo und das Ende der Renaissance,* 3 vol., Berlin, 1902-1912.

(6) L'idée est sans doute de Savonarole : « Vendono insino al sangue di Christo » (serm. du 29 mai 1496 ; dans *Prediche in libr. Ruth et Michea,* t. IX, p. 178).

(7) Cfr K. Frey, *Die Dichtungen des Michelangelo Buonarroti,* Berlin, 1897, n° X.

ouvre ses bras » (8). Voulant mettre son art au service de la foi, Michel-Ange avait accepté l'ascétisme qu'impose une pareille tâche. « Un tableau n'est rien d'autre, ainsi s'exprime-t-il, que le reflet des perfections des œuvres de Dieu, et une imitation de sa création ; une musique, une mélodie, que seul un esprit noble parvient à capter, en y mettant tout son effort. Voilà pourquoi, une telle peinture est si rare, presque personne n'arrive à la concevoir, ni même à la comprendre ». — « Peindre le visage du Christ, dit-il encore, d'une façon acceptable est une entreprise si difficile qu'il ne suffit pas que le peintre soit un artiste de talent et expérimenté. Je suis d'avis que sa vie doit être pure et sainte autant que possible... Aussi les autorités civiles et ecclésiastiques ne devraient charger que les artistes les meilleurs de représenter la douceur et l'humilité du Sauveur ou la pureté de la Vierge Marie... Des images peintes avec légèreté distraient et dissipent la dévotion ; du moins chez ceux qui n'en possèdent pas beaucoup ; au contraire, les images exécutées avec un pieux esprit portent à la contemplation et aux larmes ceux-là même qui ne sont pas dévots ; par leur tenue elles leur inspirent respect et crainte » (9). Conséquent avec lui-même, Michel-Ange adopte l'austérité de régime d'un moine et vit constamment face à la mort. Afin d'entretenir en lui cette soif de Dieu et ce détachement de la terre, il avait peint, au-dessus de l'escalier qui menait à ses appartements, la mort portant un cercueil (10).

Orienté si foncièrement vers Dieu et doté, par ailleurs, d'un génie créateur incomparable, Michel-Ange était de taille à dégager l'art de cet académisme trop humain où il s'enlisait, et à lui rendre son sens chrétien. Déjà au plafond de la Sixtine il avait représenté l'humanité, créée par Dieu, en marche vers le divin Rédempteur, propulsée par une nostalgie intime née du sentiment de son impuissance devant le mal, et guidée par les Prophètes et les Sibylles. Lorsque l'occasion lui en sera offerte, il imprimera à l'architecture ce même mouvement d'ascension.

En l'année même où le concile de Trente — aboutissement d'un long et puissant mouvement de réforme — inaugurait ses sessions décisives par la profession de foi, établie sur le double fondement de l'Ecriture et de la Tradition, et portait son décret sur le péché originel, le pape Paul III confiait à Michel-Ange la direction des travaux de la basilique de Saint-Pierre. Le grand architecte accepte l'offre comme un devoir. « Si je partais de Rome, dira-t-il plus tard à ceux qui tenteront de le décourager, ce serait la ruine de cet édifice ; aux yeux de toute la chrétienté ce serait une honte ; et pour

(8) Cfr H. Thode, *Michelangelo*, Berlin, 1920, t. II, p. 461.
(9) Cfr J. de Vasconcellos, *Franzisko de Hollanda, vier Gespräche über die Malerei geführt zu Rom*, 1538, p. 31, 109.
(10) Cfr J. Schnitzer, *Savonarola*, t. II, p. 833.

mon âme, la plus grande faute » (11). Le projet de Bramante est modifié. Tout en maintenant la croix grecque, Michel-Ange réduit de moitié la construction prévue ; il supprime les tours d'angle, élimine chapelles et nefs secondaires, et fait coïncider les parois extérieures avec les limites de l'espace intérieur. Bref : il condense et clarifie. Restait le problème de la coupole. Ici encore on constate l'œuvre d'un maître. A l'intérieur, il maintient le demi-cercle de Bramante, mais pour la couverture extérieure, il adopte l'ellipse nervée, et dégage le dôme du tambour qu'il pourvoit de larges ouvertures, pour envelopper de lumière le tombeau du chef des apôtres. Lorsque Michel-Ange mourut, le 4 février 1584, le tambour était achevé. Il ne semble pas douteux que c'est la coupole projetée par le grand architecte florentin, qui s'acheva le 14 mai 1590. Rien n'est saisissant comme ce mouvement, à la fois souple et puissant, qui se tend vers le ciel, un peu comme dans la Sixtine, nous voyons Adam qui s'éveille à la vie, tendre vers son Créateur son regard et son bras. Rien ne symbolise mieux l'Eglise aspirant au triomphe, mais ici-bas, appelée à lutter constamment contre les puissances du mal, sans pouvoir espérer remporter jamais la victoire décisive. Admirable monument où se combinent de la façon la plus heureuse la grâce et la force. Cette fois nous nous trouvons devant l'antiquité, ennoblie et agrandie par le christianisme. « Il faut voir, écrit M. Emile Mâle, aux grands jours, cette nef, ces bas-côtés, ce transept emplis par une foule immense venue de toutes les parties de l'univers, acclamant le Souverain Pontife porté sur la « sedia », pendant qu'éclatent les chants et retentissent dans les hauteurs les trompettes d'argent. Cet intérieur unique est à l'échelle de cette magnificence, mais l'extérieur de Saint-Pierre est à l'échelle de la Ville éternelle. L'admirable coupole, jaillissant au-dessus de la grandiose abside de Michel-Ange, et décrivant dans le ciel sa courbe parfaite, est plus haute que les sept collines ; on la découvre longtemps avant d'arriver à Rome et il semble qu'elle soit Rome elle-même. Parfois, lorsque la ville est dans l'ombre, elle se dresse au-dessus d'elle, blanche comme une apparition » (12).

La France qui, même à l'époque du Baroque, reste fidèle à l'esprit gothique, adoptera cependant la création de Michel-Ange. Soufflot, à Sainte-Geneviève (devenue hélas ! le Panthéon), s'il ôte quelque chose à la majesté de l'œuvre romaine, modèlera sa coupole avec plus de délicatesse et lui imprimera un jaillissement encore plus spontané.

Ce même élan de conquête, sous des dimensions plus réduites et plus abordables, se retrouve dans l'église du Gesù construite par Jacques Vignole (1507-1573). « Une nef unique bordée de chapelles,

(11) Cfr Lettre du 11 mai 1555 ; dans Frey, *Briefe*, Berlin, 1914, p. 228.
(12) Cfr E. Mâle, *Rome et ses vieilles églises*, p. 24.

une coupole à la croisée du transept, une vaste abside, tel est cet intérieur simplifié, sans colonnes et sans piliers » (E. Mâle). Giacomo della Porta (1541-1604) complète l'édifice par la façade plate, à double étage, si monumentale avec ses pilastres jumelés qui la divisent et l'animent. L'église du Gesù inaugure cet art que, soit par dérision, soit par dérivation du mot espagnol « barucco » (perle à forme irrégulière), on a appelé « baroque ». Pendant deux cents ans, si l'on excepte la Hollande et l'Angleterre, nous retrouverons dans tous les pays où l'Eglise revit, d'ingénieuses « variations sur ce thème unique » (E. Mâle). Rome devient la ville des dômes.

Après une période d'austérité monumentale et de sévérité, qui a pour principaux chefs Jacques Vignole (1507-1573), Giacomo della Porta (1541-1604) et Dominique Fontana (1543-1607), l'art baroque évolue vers un maniérisme fleuri. Le Bernin (1598-1680) l'enrichit du décor le plus chatoyant et le plus varié ; Borromini (1599-1667) le dote de toutes les hardiesses de son talent révolutionnaire. Le Père Pozzo, à son tour, et ses pareils, ivres d'ascensions, n'hésitent plus à faire évanouir les coupoles et les voûtes pour évoquer par leur pinceau prestigieux, les apothéoses du ciel. L'Allemagne et l'Autriche, après 1725, se complairont dans cet art éclatant et mouvementé. Mais, tandis que la France s'inspire toujours d'un classicisme plus austère et plus froid, et que l'Italie, comme en témoigne l'« Annunziata » de Gênes, maintient, jusque dans ses caprices, son goût inné de la beauté et de la mesure, l'Espagne « chirrugueresque », après l'austérité de Herrera, se livre à toutes les extravagances d'une imagination débridée (13).

Lassé de cet éblouissement, la fin du XVIII^e siècle s'assagit et s'apaise. Mais en se condamnant, suivant la parole de Winckelmann, à répéter « ce que les anciens ont dit et bien dit », l'art accepte de mourir, desséché et anémié.

On a dénommé le « Baroque » le style de la Contre-Réforme. Il exprime, en effet, comme nous l'avons dit, cet esprit de conquête particulier à cette époque, qui se manifeste aussi bien sur le champ de bataille (la victoire de Lépante est du 7 octobre 1571), que dans l'apostolat et la mystique. Sans doute, ce style ne reflète guère la simplicité vantée par saint Ambroise, ni la « moderatio » si recommandée par saint Benoît. Il paraît méconnaître l'oubli de soi et le recueillement intime. Mais, à sa manière — et c'est là son mérite et sa grandeur — au moment opportun, il rappelait aux fidèles la parole du Christ qui maintient constamment dans l'Eglise l'esprit d'apostolat, « Allez, enseignez toutes les nations... » L'architecture et l'art

(13) Le jugement sur l'architecture de l'Espagne, à cette époque, doit être cependant plus nuancé. Cfr P. Lavedan, *Histoire de l'art*, t. II, p. 375-376.

baroques, — comme saint Ignace dans sa grande méditation du « Règne », — évoque le Christ manifestant sa volonté de conquérir le monde et désirant partager ses travaux et sa gloire avec ceux qui auront l'âme assez haute pour s'enthousiasmer de cet appel. Et la coupole de Saint-Pierre, comme toutes ses filles éparpillées à travers le monde, est un rappel visible et constant du grand rêve du Christ : tous les peuples dominés par une seule foi et unifiés dans un même amour !

## V. — EPOQUE CONTEMPORAINE (1)

### 1. *Le XIX^e siècle. — Le règne du pastiche.*

Depuis la mort du « baroque », l'Eglise n'a plus connu de véritable style religieux. Le pastiche règne en maître durant tout le XIX^e siècle. « L'Italie reste fidèle à l'architecture classique ; en Allemagne et en Angleterre, les deux styles gothique et gréco-romain coexistent ; la Russie élève la cathédrale de Saint-Isaac à Saint-Pétersbourg, d'après Saint-Pierre de Rome ou Saint-Paul de Londres. Le pastiche sévit aussi en Espagne » (Maur. Denis). Après l'engouement pour l'antiquité grecque, qui nous a valu l'église de la Madeleine, par Vignon, c'est l'ancienne basilique, plus ou moins démarquée, qui ressuscite dans Notre-Dame de Lorette (Hippolyte Lebas, 1823-1836) et Saint-Vincent de Paul (Lepère et Hittorf, 1824-1844). — L'enthousiasme pour le style gothique qui, favorisé par le romantisme, s'empare des esprits vers le milieu du XIX^e siècle, suscite après Sainte-Clotilde de Paris (Gau et Ballu, 1845) — ce pastiche du XIV^e siècle — Saint-Jean-Baptiste de Belleville (Lassus, 1854-1859), Saint-Evre de Nancy (1864-1879) et Notre-Dame de la Treille à Lille (Leroy), toujours en construction. — Le « roman » reparaît à Ménilmontant (Notre-Dame, Héret, 1863-1880), l'art byzantin à Reims (Sainte-Clotilde, 1898) et à Albert (Notre-Dame de Brebières), la Renaissance à Paris (Saint-Augustin, 1860-1870). Marseille (cathédrale) nous présente un mélange assez heureux romano-byzantin. L'effort le plus considérable entrepris au cours du XIX^e siècle c'est l'achèvement de la cathédrale de Cologne (depuis 1815). Mais, malgré le talent, parfois réel, des architectes, malgré les ressources déployées, ces œuvres mort-nées n'éveillent en nous aucun frémissement religieux. A propos de chacune d'elles on peut répéter le jugement porté par M. Hautecœur sur Sainte-Clotilde de Paris. « Gâbles, flèches, roses, crochets, arc-boutants, tout y est, et pourtant il

(1) Cfr A. Fabre, *Du néo-gothique au moderne*, dans *Pages d'art chrétien*, Paris, 1920, p. 241-278. — G. Arnaud D'Agnel, *L'art religieux moderne*, 2 volumes, Grenoble, 1936. — L. Hautecoeur, dans *Histoire de l'art d'André Michel*, t. VIII.

manque quelque chose ; il manque l'aisance du créateur qui invente et ne juxtapose pas ; il manque la souplesse d'une main qui dans l'exécution ne recourt pas toujours au compas, il manque la liberté, il manque la vie » (2). La décadence de la vie chrétienne elle-même explique seule cette décadence et cette stérilité. « N'étant plus vécue, la religion ne pouvait plus inspirer des œuvres vivantes » (G. Arnaud D'Agnel).

Vers le milieu du siècle dernier, cependant, Viollet-Le-Duc avait proclamé dans ses « Entretiens sur l'architecture » : « L'architecte du XIX^e^ siècle n'a pas à reproduire servilement ce qu'ont édifié ses prédécesseurs d'un autre âge, il doit s'inspirer du passé pour produire une œuvre nouvelle, utiliser leurs mots pour former une langue nouvelle. » Lui-même, à l'église de Saint-Denis, a tenté de réaliser sa théorie. Mais, pour réussir, il avait l'imagination trop pauvre et trop imprégnée des formules gothiques. D'autres feront un usage plus judicieux de ses principes. Dans son interprétation du roman, à Saint-Pierre de Montrouge et à Notre-Dame d'Auteuil, Vandremer se révèle beaucoup plus original. Pierre Baussan sera plus créateur encore. En s'inspirant du gothique provençal, du roman et de l'art byzantin, il produit des œuvres vraiment personnelles à Ars (église de Sainte-Philomène, 1862), à la Louvesc (Saint-François Régis, 1865) et davantage encore sur la colline de Fourvière (Notre-Dame), dont malheureusement Baussan ne put achever que la crypte (ca. 1860). « On en peut critiquer les proportions, écrit Maurice Denis, la silhouette, le goût et surtout cette volonté de perfection qui surcharge de détails insignifiants des formes molles. C'est une châsse, un ouvrage d'orfèvre, avec une accumulation de symboles puisés dans les dictionnaires d'archéologie sacrée du XIX^e^ siècle. Outre la science, la conscience et l'audace de l'architecte, il en faut apprécier le caractère de dévotion » (3). Au Sacré-Cœur de Montmartre, Abadie combine Saint-Front de Périgueux avec la cathédrale d'Angoulême. « C'est la réaction de la simplicité de la construction contre l'artifice ornemental. L'aspect de loin s'accorde bien avec le Paris moderne, et ne manque pas de grandeur » (M. Denis). Mais l'intérieur, trop écrasé, est loin d'être une réussite.

Ce ne sont là cependant que des tentatives individuelles. Elles ne constituent pas, à proprement parler, un style nouveau. Efforts tâtonnants, qui ont le mérite de présager un avenir meilleur.

### 2. *Temps actuels. — Le ciment armé* (3bis).

Le renouveau chrétien, surtout dans les sphères intellectuelles, l'in-

(2) L. Hautecoeur, *lib. cit.*, p. 40.
(3) Cfr Maur. Denis, *Histoire de l'art religieux*, p. 260-261.
(3bis) Cfr G. A. Platz, *Die Baukunst der neuesten Zeit*, Berlin, 1927. — A. de Baudot, *L'architecture, le Passé, le Présent*, Paris, 1905. — Arnaud

vention du ciment armé, et l'ambition, chez les architectes eux-mêmes, de ne plus se contenter du rôle d'archéologues, mais de redevenir des créateurs, permettent l'espoir d'un style véritable, religieux et moderne.

Inventé par Joseph Monnier, de Boulogne-sur-Mer, vers 1849, le ciment armé ne s'est généralisé que depuis 1900. Un élève de Viollet-le-Duc, A. de Baudot, édifie en cette matière, avec revêtement de grès émaillé, la première église : Saint-Jean-de-Montmartre, à Paris. L'essai ne fut pas un coup de maître. La multiplicité des arcs, des formes bombées, la sécheresse de la décoration, — parements découpés et cabochons de verre — évoquent l'idée du bâtiment provisoire et utilitaire. Aux critiques qui, sans aménité, dénonçaient les défauts de son œuvre, M. de Baudot répondit modestement qu'il n'avait voulu que poser le problème du ciment armé. « Faisons, ajoutait-il, comme les constructeurs de jadis : la logique d'abord, le style viendra ensuite. L'église de Saint-Jean n'est qu'un essai de construction logique. » « C'étaient, note Maurice Denis, les débuts du rationalisme architectural dans l'édifice chrétien, encore que le matériau nouveau n'y ait pas été employé selon la franchise et la logique de son mode de construction, qui est en somme une charpenterie monolithe coulée dans des coffrages de bois » (4).

Le ciment armé, — reconnaissons-le — est un matériau difficile à utiliser. De lui-même il est sec, rigide, froid, d'une austérité qui ne favorise guère la prière faite en grande partie de confidence et du don de soi à Dieu. Il est, de plus, dépouillé, rebelle au décor : il n'admet que les lignes droites de volumes géométriques. Le revêtir de plâtre susceptible d'être peint ou sculpté, ce serait un procédé mensonger qui permettrait tout au plus à tourner la difficulté, mais non à la vaincre. Enfin le ciment armé est pauvre d'aspect, d'un gris peu attrayant, et malgré sa solidité il donne aux édifices un air de provisoire, qui rappelle les constructions d'exposition. La pierre, par elle-même, est autrement monumentale. — Par contre, il permet de larges espaces, des lignes beaucoup plus osées, celle de l'ellipse par exemple, des ascensions plus verticales, et fait prédominer les vides sur les pleins, la lumière sur l'ombre. Il commande, en réalité, une esthétique nouvelle qui n'est plus celle des formes architecturales du passé. Une certaine éducation, une accoutumance prolongée, seront nécessaires pour la faire apprécier par un public naturellement routinier dans ses goûts et ses préférences.

Parmi les théoriciens de cet art nouveau, il se rencontre des extré-

---

D'Agnel, *L'art religieux moderne,* Grenoble, 1936 ; Bibliographie dans t. I, p. 9-26. — P. Chirol, *La Renaissance de l'architecture religieuse en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles,* Rouen, 1936. — M. Aubert, *Les chantiers* du cardinal, Paris, 1943.

(4) Cfr Maur. Denis, *Histoire de l'art,* p. 289.

mistes : les « fonctionnalistes » (Van de Velde, Le Corbusier) qui ne veulent que des constructions solides, répondant strictement à leurs fonctions ; ils rêvent de maisons-usines ; d'autres, au contraire, comme Auguste Perret, estiment avec raison que la beauté requiert non seulement l'adaptation à une fin, mais, avec l'harmonie des proportions, une certaine part d'inutilité, de superflu et de luxe. — En toute hypothèse, pour mériter le nom de style religieux et moderne, la construction en ciment armé doit remplir les conditions suivantes : Elle doit d'abord être « *sacrée* », c'est-à-dire non seulement conforme à la théologie et à la liturgie, mais de plus apte à créer une atmosphère de piété et de recueillement. Une église n'est pas simplement une vaste salle de réunion. Pie XI se plaignait avec raison qu'il fût donné à des églises d'art moderne la forme d'un hangar, d'un stand, d'une usine ou d'un théâtre. « Habitations de Dieu » et « Maisons de prière », ainsi s'exprime-t-il, voilà, d'après les paroles de Dieu lui-même ou inspirées par lui, la fin et la raison d'être des constructions sacrées ; voilà les raisons suprêmes auxquelles doit sans cesse s'inspirer et obéir constamment l'art qui veut se dire et être sacré et rationnel, sous peine de ne plus être ni rationnel ni sacré » (5). — Elle doit être *vraie* : La technique doit se modeler sur le matériau, les arts décoratifs et plastiques doivent se subordonner à l'architecture, enfin le matériau doit se montrer tel qu'il est, avec sa couleur, et sa nature particulière. Rien de caché, rien de truqué. Ce qui n'interdit nullement de mettre à profit les découvertes nouvelles. — Elle doit être *vivante* : c'est-à-dire apte à symboliser les grandes vérités religieuses et mystiques de la Révélation chrétienne. Pareilles à certaines œuvres du passé, les créations actuelles doivent s'inspirer si profondément de la pensée et du sentiment religieux qu'elles soient « tantôt des invocations et des prières, ingénues et ferventes, tantôt de lumineux hymnes de foi, tantôt de sublimes élévations et de véritables triomphes de gloire céleste et divine » (Pie XI). — Religieusement vivante n'est pas assez, il faut encore qu'elle soit *catholique*, c'est-à-dire évoquer, tant par son architecture que par son décor, l'universalité de la foi et de la charité, dans la soumission et l'obéissance au Chef de l'Eglise romaine. — Il doit être en dernier lieu *esthétique*, c'est-à-dire exprimer de grandes et belles idées par l'harmonie sensible des lignes et des formes.

La première réalisation vraiment artistique d'une église en ciment armé est Notre-Dame de Raincy, œuvre des Frères Perret (1921-1923) (6). « Elle est bien une nouveauté, écrit Arnaud D'Agnel, par son matériau et le respect avec lequel il est traité, comme par son

(5) Allocution, lors de l'inauguration de la nouvelle Pinacothèque vaticane, le 27 octobre 1932, dans *Actes de S.S. Pie XI*, édit. de la Bonne Presse, t. VIII, p. 128-129.

(6) Cfr A. D'Agnel, *L'art religieux moderne*, t. II, couverture et p. 19.

système de construction et son décor. C'est le triomphe de la lumière, de la sérénité joyeuse et de la légèreté dans la solidité et, au point de vue pratique, le triomphe de l'économie dans la richesse artistique ». L'essentiel de son art, A. Perret devait le résumer dans le magistral projet, malheureusement inexécuté, d'une église de Sainte-Jeanne-d'Arc : haute tour de 200 mètres, d'une hardiesse inouïe, toute en verrières, de proportions régulières et d'une structure aérienne (7). — Dans ces constructions, l'idéal gothique, avec sa verticalité, est repensé à neuf, comme spiritualisé. A côté de Perret, le classique du ciment armé, on peut citer, en France, Droz, « le romantique de la coupole » (cfr Sainte-Jeanne d'Arc de Nice) et Dom Bellot, « le rénovateur de l'art monastique » (M. Denis) (cfr église d'Audincourt et Notre-Dame de Trévois à Troyes).

En Allemagne, les édifices religieux en ciment armé sont plus nombreux encore qu'en France. Ils se caractérisent par leur solidité, leur force et leur sévérité. « Les formes en sont massives, les façades nues ou d'une extrême sobriété de décor, les fenêtres souvent étroites et hautes, les tours trapues et de faible élévation » (Arnaud d'Agnel). Dans ces œuvres où prédomine la logique, se survit le goût de l'art roman.

En Suisse, trois artistes surtout méritent de retenir l'attention : Karl Moser, Fernand Dumas et Adolphe Guyonnet. Un des soucis de Dumas est d'harmoniser ses églises avec le paysage, au point qu'elles se fondent dans ce cadre de roches noires ou blanches, de vignes ou de sapins (exemple : l'église de Lutry, canton de Vaud).

Mais c'est la Hollande qui, peut-être, nous a donné jusqu'ici les réalisations les plus harmonieuses et les plus originales. Parmi l'œuvre si variée de Kropholler, c'est l'intérieur de Notre-Dame du Bon-Conseil, de Beverwijk, qui nous paraît le mieux réussi : Un immense arc brisé, qui enveloppe toute la nef, annonce une courbe similaire, mais plus réduite, pour nous introduire dans le sanctuaire envahi par la lumière, alors que la nef s'étale dans une pénombre recueillie.

Partout nous voyons, de la sorte, les architectes à l'œuvre : poursuivant leurs essais à travers des tâtonnements plus ou moins réussis. Il n'est pas douteux que nous ayons là une activité toute nouvelle qui aboutira un jour à un style religieux, différent sans doute de ceux du passé, mais tout aussi beau et original.

Cette architecture, qui permet de monter à des hauteurs jamais atteintes, qui facilite le jeu des lumières, nous semble admirablement faite pour représenter Celui qui est la Lumière transcendante et éternelle qui, seule, peut dissiper les ténèbres du péché et de l'erreur qui, plus épaisses que jamais, pèsent sur les âmes et sur le monde.

*Enghien.* Joseph DUHR, S. I.

(7) Cfr Maur. Denis, *Hist. de l'art*, p. 290.

# NATURE ET GRACE

La foi nous enseigne que l'homme a, depuis le commencement, connu le régime de la grâce. La « nature pure » est une abstraction, un possible, une hypothèse. La thèse, c'est que l'homme — et par voie d'acheminement, de récapitulation, l'univers matériel lui-même — est créé dans la grâce. La nature humaine est faite pour ce don gratuit. Dans le plan éternel de Dieu, nature et grâce sont prédestinées à devoir vivre, agir, opérer ensemble, de façon à former l'homme surnaturel, image de Dieu. Par surcroît, dans les desseins primitifs du Créateur, entraient les dons préternaturels, lesquels harmoniseraient la nature et la grâce. A cause de la chute d'Adam, Dieu a laissé tomber l'intégrité préternaturelle de l'homme, et maintenu uniquement le facteur grâce.

Il faut donc bien nous convaincre que la nature, institutionnellement, a été *organisée*, construite dirais-je, aux fins de s'*adapter au surnaturel*. Tout de même le corps et l'âme, loin de constituer deux entités créées à part et seulement après coup accolées l'une à l'autre, ont été faits l'un pour l'autre, le corps en vue de telle âme choisie pour être son épouse spécialement assortie. L'âme et le corps « collent » à ce point l'un à l'autre que l'âme informante, selon saint Thomas, c'est le corps lui-même en acte (1).

De même que corps et âme composent cette unité organique et vivante qui fait l'homme naturel, ainsi nature et grâce forment l'homme surnaturel dont la définition déborde celle des philosophes. L'homme « complet » n'est pas qu'un animal raisonnable, c'est un animal dont l'esprit, l'âme, se hausse jusqu'au divin. L'homme complet déroule sa vie sur deux plans se recouvrant harmonieusement, se rejoignant dans la même fin, la vie humaine, la vie divine dont il participe (2).

L'intention de cette étude est modeste : nous n'avons pas eu en vue d'apporter de nouvelles lumières sur les problèmes éternels de la nature et de la grâce, mais nous voudrions inviter les lecteurs à con-

---

(1) S. Thomas, *De anima*, l. I ; cfr A.-D. Sertillanges, O.P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928 : « L'âme comme âme, et non point comme esprit..., est le *corps même en acte* (p. 190). »

(2) *2 Petr.*, I, 4 : θείας κοινωνοὶ φύσεως ; *Rom.*, VI, 5, σύμφυτοι. L'Ecriture, faut-il le rappeler, ne distingue pas entre la grâce du ciel (vision béatifique) et la grâce de la terre (grâce sanctifiante), pas plus qu'elle ne distingue celle-ci au sens où selon l'Ecole elle est un *habitus* (grâce habituelle) de la grâce actuelle. Le chrétien est au ciel, ou mieux *du* ciel, dès ici-bas, dès maintenant. Et la « grâce » est nouveauté, vie divine, Esprit-Saint, etc. Mais autre chose est l'Ecriture, autre chose la théologie. C'est d'elle qu'il s'agit ici.

centrer quelques instants leur attention sur ce point de rencontre de deux dynamismes : l'humain et le divin (3).

C'est dire qu'au cours de ces pages, il sera surtout question de la grâce actuelle, cette motion, cette impulsion divine, élevante, toute gratuite, qui affecte nos facultés et se résout, selon les théologiens, en illuminations de l'intelligence, et inspirations reçues dans la volonté, qui vont à augmenter nos énergies dans le combat de la vie chrétienne.

Cependant, tout enrichissement, même surnaturel, de force physique prend sa source dans notre vitalité. Tous les auteurs conviennent que les illuminations et les inspirations se résolvent en actes vitaux des facultés humaines. Ils sont donc *en* l'homme et *de* l'homme. Ils sont *lui* en action. Et cependant la grâce en tant que motion vient de Dieu. Mais cette motion divine n'exclut pas la motion humaine. De même que la créature ou la création passive n'exclut pas le Créateur ou la création active mais l'inclut ; ainsi l'action de l'homme ne rejette pas l'action de Dieu mais la suppose. Or la grâce est supplément de création, re-création, ou, si l'on veut, sur-création. Elle s'inscrit donc dans toutes les actions de l'homme, s'il est bien avéré que l'homme naturel n'existe pas. Par le fait même le concours naturel est toujours traversé de surnaturel, indû, gratuit, et « grâce », même quand il n'est pas *la* grâce, même chez le pécheur, parce que ce concours n'existe pas à l'état pur.

*La grâce actuelle (excitante) loin de troubler l'ordre des causes secondes, respecte au contraire leur complexité, bien plus elle inclut tous leurs mouvements.*

Pas plus que la cause première — dont l'action sur l'être se détermine à partir d'un plan supérieur —, la grâce actuelle, qui est elle-même cause première au point de vue surnaturel, n'empêche que les déterminations et perfectionnements qui affectent l'être créé soient l'effet propre des causes secondes. La grâce n'est au fond que la cause seconde elle-même, fortifiée par le dedans sous l'influx divin gratuit (4).

---

(3) Ce sont quelques idées, jetées un peu en tas, quelques réflexions libres que nous émettons sur ce sujet si passionnant. Il ne faut donc pas s'attendre à un exposé en forme des rapports entre la nature et la grâce. Ce n'est pas notre but.

(4) M.-T.-L. Penido, O.P., *Les trois plans de la psychologie religieuse,* dans *Etudes Carmélitaines,* t. 22, 1937 (2e vol.), p. 1-5, affirme ce principe avec force pour le cas particulier qui l'intéresse (et qui rejoint l'objet de notre étude) : « Le psychologue décèlera dans une âme religieuse, en proie à l'aridité, le jeu de telles lois psychiques ; aura-t-il par là « désurnaturalisé » ce phénomène ? — Pas le moins du monde ; il aura tout simplement montré que l'aridité est un phénomène humain, rien de plus... Celle-ci (la théologie), en rattachant telle aridité à un facteur surnaturel, ne lui enlève pas, pour autant, son caractère humain, et n'empêche pas les *mécanismes psychologiques de fonctionner selon leurs lois propres.* D'un mot, le psychologue sait le côté « matériel » de la vie religieuse, son aspect « naturel » ; le théologien son aspect « formel », ses causes « surnaturelles » ; à ses yeux, les théories des psy-

Le principe de l'économie divine, jouant pour tout le surnaturel modal, s'applique à de nombreux cas de miracles où les effets se révèlent naturels. Médecins et théologiens s'accordent à penser que très souvent, en matière d'intervention divine miraculeuse, Dieu respecte, voire utilise le plus qu'il peut les processus naturels physiques ou psycho-physiologiques. Le miracle n'implique pas une rupture totale avec l'ordre établi des causes secondes, un déracinement complet des lois naturelles (5).

On ne se pénètrera jamais assez de ce principe : dans le gouvernement du monde l'action de Dieu (concours divin ordinaire, grâce, miracle, phénomènes mystiques, exaucement de la prière des chrétiens) s'exerce en harmonie avec les causes secondes. Dieu ne fait pas le prestidigitateur, il ne se laisse pas aller à des tours de passe, à des « coups de pouce » sur la nature en général, dans l'homme en particulier. Dieu a trop le respect de ses œuvres.

Voilà pourquoi on peut ne pas aimer certaines expressions que l'on rencontre dans des manuels de théologie ou des ouvrages ascétiques. Je m'en tiens à deux exemples. Van Noort, à propos des illuminations de la grâce excitante, pose cette question : « Quis enim non subinde experitur cogitationes et impulsus *subitaneos* quos abesse vellet ? » : qui n'a pas expérimenté des pensées et impulsions *subites* qu'il eût aimé ne pas avoir ? Bartmann écrit : « Ils (actes non délibérés déclenchés par la grâce) peuvent apparaître comme des représentations, des jugements et des conclusions qui surgissent *soudain* sans réflexion, sans le concours de la volonté libre et peut-être contre elle. Ils peuvent *parfois*, sans doute, prendre leur point de départ extérieur dans l'expérience naturelle... (6) ». « Soudain », « subites », on peut le comprendre, si cela signifie une impression, un mouvement indélibérés de quelque faculté ; mais ces expressions, prises dans leur sens obvie, n'insinuent-elles pas que ces illuminations, ces inspirations « soudaines » n'ont pas suivi le cours normal de notre activité mentale ou volitive, n'étaient pas inscrites virtuellement dans la trame des causes secondes antérieures ? J'ai eu « subitement » l'idée d'écouter tel sermon qui m'a retourné : cette idée spontanée ne serait donc pas liée au jeu normal de mon esprit, n'aurait pas suivi le cours ordinaire quoique subconscient de mes réflexions ? Il y aurait eu une manière d'enclave dans l'ordre des causes secondes. Ce n'est sans doute pas la pensée de ces auteurs, mais la lettre nous semble irrecevable.

---

chologues indiqueront la *manière dont, dans un cas concret, la grâce a mû ses puissances*... Impossible de nier l'ordre des causes secondes, disait S. Thomas, mais cet ordre est voulu par Dieu (p. 4, 5). »

(5) Dr H. Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris, 1936, p. 388. « Nous avons vu que, fréquemment, en matière d'intervention surnaturelle, il s'agissait plus souvent d'une *exaltation extraordinaire* de nos capacités que d'un phénomène créé de toutes pièces. »

(6) B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, t. II, Paris, Tournai, 1938 (3e édit., trad. par M. Gautier), p. 31.

Nos bonnes pensées « subites », nos bons mouvements spontanés, mus par la grâce, s'inscrivent, au même titre que nos pensées, nos bons mouvements les plus « naturels », dans notre structure psychologique, physiologique, biologique. Nous sommes loin de pouvoir toujours suivre leur trace, leur marche souterraine, retrouver leur source, il y a bien des *surprises psychologiques en nous* : mais ce cas n'est pas particulier aux actes indélibérés mus par la grâce, et n'est pas nécessairement signe de grâce actuelle : tout homme est pour lui-même une éternelle surprise !

L'harmonie, l'accord intime du tissu des causes secondes avec, si j'ose ainsi m'exprimer, sa doublure de grâces actuelles est encore mal entendue à cause de certaines vues trop anthropomorphiques sur la Providence de Dieu, auxquelles nous avons, plus que nous le croyons, la tentation de nous attacher.

Revenons à ce principe premier dans la création de l'homme : de toute éternité Dieu décide de créer celui-ci dans le sens d'un composé naturel et surnaturel ; élément naturel : corps et âme ; élément surnaturel indû, libéralement accordé à l'âme : la grâce. L'ordre général du cosmos sera donc lui-même complexe : il renfermera des lois naturelles, devant favoriser la vie humaine, et des lois surnaturelles ; tout le système des grâces accordé aux premières selon lequel Dieu conduit et entretient la vie divine de l'homme. Le système des grâces ne vient donc pas après coup, alors que le système des lois naturelles était déjà établi.

On aurait tort de voir les choses de la manière suivante : Dieu, par sa Providence naturelle, a décidé pour chacun de nous une destinée naturelle, un plan de vie naturelle : je naîtrai de tels parents et cette descendance impliquera pour moi tel alliage d'hérédité. J'aurai tel et tel tempérament, passions, talents. J'exercerai telle profession, je mourrai tel jour à la suite de telle maladie causée par ma constitution héréditaire. Viennent ensuite les *modifications* apportées par la Providence surnaturelle d'un Dieu qui s'est laissé fléchir par ma prière ou celle des autres. Reprenant en mains son premier plan naturel, il déplacerait quelques pions, en affermirait d'autres, supprimerait plus loin, sans façon, ceux qu'il avait posés. Par exemple, puisque cet homme devait naître de tels parents, ce qui influera de façon fâcheuse sur son tempérament, Dieu sera maintenant obligé de donner à cet homme un renfort de grâces spéciales ; s'il s'agit d'un faible, Dieu le fera remettre entre les mains d'un maître énergique et clairvoyant ; s'il est loti d'une nature trop tendre qui cède facilement aux sollicitations, Dieu lui fera éviter telles rencontres que normalement il eût dû faire. Enfin, s'il devait, selon la Providence naturelle, mourir tel jour où malencontreusement il sera en état de péché mortel, Dieu surseoira à sa mort ou bien encore fera venir un prêtre.

Dans cette façon anthropomorphique de concevoir la Providence,

on distingue deux motions divines, chacune allant dans sa direction, deux Providences. Chaque fois qu'il y aurait conflit, du moins opposition, ainsi pense-t-on, la Providence surnaturelle primerait, sa motion serait décisive. En ce cas, le « cours normal des causes secondes », prévu initialement, recevrait d'innombrables coups de barre lui imprimant une autre direction. Des entorses seraient constamment faites à l'unité et à la continuité des lois de la psychologie et de la physique. Qui n'a entendu dire : « Ce train qui a déraillé est celui que je devais prendre ce matin : déjà je m'apprêtais à partir, et puis je ne l'ai pas fait, quelque chose en moi me disait de rester : *le Bon Dieu* (ou mon ange gardien) *m'a empêché de partir !* » — « Je dois à la mort de mon père d'avoir pu suivre ma vocation : il s'y opposait violemment, or voici qu'inopinément il contracte une pleurésie et meurt : c'est le bon Dieu qui dans sa Providence a *hâté* la mort de mon père ». — « Comment ai-je pu résister à cette terrible tentation, moi, si faible ? Je n'y comprends vraiment rien. Mais je sentais comme une force en moi. — Le bon Dieu *m'aidait.* »

Mais le bon Dieu aide toujours, et sa Providence est partout présente, en particulier ici, et le chrétien chez qui la foi est vive le voit avec raison partout. « Nous avons cru à son amour (7). » En un sens tout est grâce : elle est au cœur de tout événement ou du moins tout événement achemine vers une grâce, la prépare. Ne mesurons pas l'intervention divine à nos étonnements, et n'allons pas croire que cette intervention surnaturelle de Dieu a tout bouleversé : processus mentaux, horaires de trains, maladies... Gardons-nous bien de voir en tout événement heureux (suite par exemple à une prière) le résultat d'une grâce spéciale, de croire à une providence surnaturelle opérant comme en contrebande de la providence naturelle : un *Deus ex machina !* Pour venir à nous, Dieu a « tracé » des routes : les causes secondes. La grâce qui nous arrive est assez souple pour emprunter ces humbles chemins, embroussaillés peut-être et sinueux : il n'est pas nécessaire que la grâce actuelle fonce sur nos âmes par avion, en piqué. L'extraordinaire est tellement ordinaire !

Concluons : *la Providence est une et surnaturelle.* Dans l'ordre de l'intention divine, ce qui est premier, c'est le but *surnaturel,* terme suprême d'une longue chaîne de grâces actuelles. En concordance avec cette première vue, Dieu conçoit notre vie naturelle, sa constitution physique et morale, sa situation dans l'espace et le temps, dans le sens de notre élévation surnaturelle : elle épousera harmonieusement la courbe des grâces, lui composera à l'avance son lit. Nous retrouvons une fois de plus le principe mis en vedette au seuil de cet essai : la nature a été formée pour et dans le surnaturel, comme le corps pour l'âme. Dieu, se proposant de faire de saint Augustin tel type de saint,

(7) *2 Jo.*, IV, 6.

a conséquemment décidé de lui donner sans doute telle nature de feu, travaillée de passions à ce point violentes qu'elles l'entraîneraient de fait à des excès de toutes sortes, nature et passions qui ensuite pourtant serviraient merveilleusement à sa sanctification. Il aura prévu pour la mère un tempérament pieux sur lequel il greffera d'amples grâces excitantes de piété qui la feront mériter la conversion de son fils. Tous les saints sont doués d'un tempérament généreux : *ils ne sont pas devenus des saints parce qu'ils avaient ce tempérament de feu, ils avaient ce tempérament parce que Dieu pensait à en faire des surhommes* : ce tempérament les stimulerait, transformé par la grâce. Si Dieu avait voulu faire de la conversion de Verlaine la réplique de celle d'Augustin, il lui eût sans doute donné une volonté d'une autre trempe. Et pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné plus de volonté au malheureux poète ? Mystère... Nous sommes ici à une limite qu'il y aurait outrecuidance et péril à franchir. Dieu est Sagesse.

A supposer que la grâce actuelle ne soit pas seule en fait à mettre en branle l'acte bon, et qu'il y ait parfois, pour déterminer celui-ci du côté de Dieu, le concours dit « naturel », il serait toujours impossible, pour nous être même placé à l'envers de la toile, de démarquer, dans l'entrelacement des causes secondes, le concours ordinaire du secours indû de la grâce. Ce bon mouvement, le moyen de dire qu'il est le fruit de mon caprice ou de ma bonne humeur, ou s'il est l'effet d'une grâce actuelle ? Le monde étant depuis toujours destiné au surnaturel, plus moyen de le débrouiller de la nature pure. Et seul le mal *peut-être* suppose l'unique concours « naturel » de Dieu en ce qu'il a de positif.

A présent il est aisé de dégager cette vérité que *les lois elles-mêmes de la nature sont ce qu'elles sont, vu la grâce.*

Ce que nous appelons *les lois de la nature,* physique, chimique, psychologique, ne sont point des lois d'une nature pure, abstraite de son rapport avec le surnaturel (où celle-ci viendrait faire des infractions) ; bien au contraire, elles *supposent* toute la *superstructure des grâces.* De sorte que ces lois dites naturelles sont surnaturelles en leur orientation, et de quelque façon « mixtes ».

Prenons le cas de la prière. Il est certain que nous obtenons par elle des faveurs, des « grâces », qui ne sont pas nécessairement des miracles. Dans ce cas, Dieu, qui nous exauce, ne bouleverse en rien les lois de la nature ; il ne suspend pas les lois de cette maladie pour nous accorder la guérison. Que direz-vous donc ? Cette maladie a suivi son cours normal, obéissant à ses lois internes. Voilà qui est vrai. Mais plus profondément je dirai : Dieu n'aurait pas fixé à cette maladie de telles lois internes, s'il n'avait, ayant prévu la prière du malade, résolu de lui donner telle solution favorable ([8]). Les lois de la

(8) Le jour où la tuberculose sera devenue une maladie dont on guérit ai-

nature ont donc été fixées en harmonie avec la « superstructure » surnaturelle (9).

La prière n'est ni plus ni moins qu'un des éléments pris en considération par Dieu dans son plan de création intégrale de la nature, de ses lois naturelles et surnaturelles.

*L'ordre du monde, les lois de la nature ne seraient pas ce qu'ils sont, s'il n'y avait pas la prière et la grâce* (10).

Nous avons fait allusion au cas du miracle. Lui seul opère, jusqu'à un certain point, une brisure dans le processus des lois de la physique ; et c'est à dessein — Dieu voulant attirer l'attention sur lui, montrer qu'Il est le Maître du monde et qu'il peut par conséquent, si cela lui plaît, substituer au plan établi un autre. La jambe du miraculé De Rudder d'Oostakker près de Gand s'est guérie, rapporte-t-on, en un rien de temps : quelques millimètres d'os se sont reformés de façon à contredire extraordinairement toutes les lois de la thérapeutique. Dieu y a donc substitué une autre loi. Pourtant, ici aussi, il conserve « au maximum les processus naturels » (Henri Bon). Le miracle n'est pas un trou béant dans la nature sans plus d'adhérence aux phénomènes qui l'entourent. Dieu se sert de la nature contre la nature. Les lois ne cessent pas de jouer absolument : il y a seulement une connexion nouvelle entre des lois qui demeurent. Le miracle, c'est ce brusque tour de volant, ce changement de direction visible et étonnant, cette modification soudaine des lois de la physique. Il n'y a pas de *création* de quelques millimètres d'os chez De Rudder, mais réelle recomposition chimique des tissus à une rapidité « extraordinaire » selon des lois que nous ignorons encore — que nous découvrirons peut-être un jour, sans prétendre qu'alors nous aurons naturalisé le miracle : celui-ci consistera toujours dans ce fait qu'aucune « loi établie de la nature ne permettait à ces lois de recomposition chimique d'entrer ici en activité ». Renversant les processus de mort inscrits fatalement dans la nature, le miracle vient centupler les forces de vie ; il « accomplit » la plénitude naturelle par delà les limites naturelles. Aux lois naturelles, il ne fait pas proprement « un accroc », il les exalte par son fil d'or dans leur tissu (11).

---

sément, on dira que la grâce s'y adaptera ; on dira mieux : c'est la grâce qui — peut-être — voulait qu'à telle époque cette maladie ne fût plus mortelle.

(9) Dieu ne nous gouverne pas d'après nos « lois ». Celles-ci ne font que concrétiser la loi, le plan, l'idée de Dieu. Et lorsque nous parlons de plan, d'idée de Dieu, on sait que tout cela ne vaut qu'à notre point de vue. Dieu est acte pur. Il nous dirige : point final. Après coup, de l'extérieur, nous discernons des constantes, des lois.

(10) A.-D. Sertillanges, O.P., *Dieu gouverne*, Paris, 1942. A une objection de Maurice Barrès sur l'effet de la prière, Sertillanges répond que : « la prière est la création d'un autre univers » (p. 100). « Autre » que s'il n'y avait jamais eu, dans les desseins de Dieu, l'intervention de la prière et de la grâce.

(11) Le miracle n'est ni un désordre, ni un scandale. Si Dieu n'était pas

Il nous faut faire ici la remarque que le miracle n'est pas toujours, ou du moins pour tous, discernable. Le miracle est un signe, mais tous ne le déchiffrent pas (12). Dieu signe ses œuvres de diverses façons. Sa signature n'est parfois qu'un paraphe. Aussi bien la frontière, la ligne de démarcation entre un secours quelque peu appuyé de la grâce et un miracle n'apparaissent pas toujours, même aux yeux des bénéficiaires, très nettes.

Il semble qu'il y ait des miracles « mineurs » d'une part, et de l'autre des grâces actuelles renforcées. La discrimination n'est pas toujours pour nous sensible (pour cela il faudrait que les forces de la nature en général et celles de notre propre nature en particulier n'aient pour nous plus de secret).

Dans le cas de la conversion merveilleuse d'Augustin, dans celle aussi de Paul qui détermine rapidement une sainteté consommée, y a-t-il miracle ou seulement grâce très appuyée ? On rattachera à ces cas de grâce extraordinaire certains dons d'oraison mystique qui, sans excéder toujours manifestement les capacités humaines de concentration et de purification, ne laissent pas d'être surprenants (13).

Enfin si l'on descend dans la vie des chrétiens anonymes que nous sommes, il se fait que là aussi on peut rencontrer des cas de providence plus spéciale, par exemple dans un signe de vocation, net et sans appel ; dans une vertu particulièrement protégée en des conditions où elle aurait dû humainement sombrer, protection que l'on mettra sur le compte d'une prière très fervente.

Tout ceci est le mystère de la providence surnaturelle. Le plus souvent Dieu s'en tient à l'ordre de la nature que le péché originel a brouillé : n'est-ce pas un signe de sa Toute-Puissance que de ne se trouver nullement gênée par cet ordre dans son action ? Mais il lui plaît d'y échapper quelquefois, de prendre des raccourcis pour le mieux-être de ses élus. Tout est dans l'ordre, car tout doit aboutir à l'ordre, à l'amour.

Jusqu'ici nous n'avons guère quitté le palier de la théorie. Descendons à présent dans « le sous-sol », si j'ose dire, de notre âme où la nature et la grâce actuelle préparent nos « belles vertus », en pièces

---

présent au monde et si le monde n'était pas ouvert à Dieu, le miracle serait inconcevable. Mais la gratuité est dans l'ordre... de l'amour.

(12) Cfr à ce sujet : E. Masure, *La grand'route apologétique*, Paris, 1938. L'auteur préconise une apologétique du signe. Le miracle est signe et « signifiant » pour ceux-là seuls qui savent voir, qui ont les *yeux de la grâce*... Rousselot que Masure appuie dirait : « les yeux de la foi ». — Lire surtout p. 84, 85 : « dans le miracle il y a toujours un peu d'enfantillage... il y a parfois utilisation des moyens naturels par le doigt divin. »

(13) Les états mystiques et la grâce qui les soutient peuvent se faire jour dans d'autres religions, par exemple chez les mystiques hindous : certains d'entre eux, n'est-on pas près de le croire ? sont des chrétiens qui s'ignorent.

montées que nous offrons au dehors à l'admiration de notre entourage.

Ce n'est pas vaine curiosité. Une vue moins candide, plus réaliste des choses, ne peut que nous servir dans notre ascension vers la sainteté. Nous serons renseignés sur la préparation, les « dessous » de nos vertus. La grâce agissant de concert avec la nature, nous devons non seulement en tenir compte, mais réaliser ses limites et ses possibilités. A mieux connaître la part que notre psychologie prend dans ces actions mixtes que sont nos actes de vertu, il y aurait peut-être moins d'hypocrisie dans certain monde dévot, en même temps qu'un peu plus de vraie humilité.

Il faudrait presque recommander à tout homme qui a la prétention de mener une vie supérieure, de lire quelques pages de Nietzsche. On espère qu'il aurait assez de sens critique pour faire la discrimination dans ses affirmations entre ce qui est intuition de génie et ce qui n'est que la métaphysique décadente d'un esprit subtil certes, mais sans assiette, et peu à peu aberrant.

Qu'il lise par exemple : « La religion est née du besoin de certitude » : c'est faux, dira-t-il. Pas tout à fait. La foi du charbonnier n'est-elle pas assise *également* sur ce besoin de certitude sans lequel nous nous sentons paralysés pour tout engagement ultérieur ?

Un certain courage est nécessaire pour apostasier, c'est-à-dire, pour rompre avec ses anciennes certitudes et son comportement mental. Triste courage, bien entendu.

Autre maxime nietzschéenne : « Le vice et la vertu ne sont pas des causes mais des conséquences : on devient honnête homme parce qu'on est né capitaliste de bons instincts et dans des conditions prospères. » Disons : le vice et la vertu sont des causes et des conséquences (14). Ne nous étonnons pas quand Nietzsche, après la Rochefoucauld, voit dans la « modération » de certaines gens l'instinct de médiocrité ; dans la résignation, un manque d'élan, et l'instinct d'un petit bonheur bourgeois ; dans le « sens du devoir » le besoin de s'appuyer sur nos habitudes ; dans la vertu de justice, l'orgueil blessé par les irrégularités inévitables que crée l'échelle des valeurs humaines. « On se dispute encore, mais on se réconcilie bientôt, car on ne veut pas se gâter l'estomac... Peu de gens savent cela, mais il faut avoir toutes les vertus pour bien dormir. Porterai-je un faux témoignage ? Commettrai-je un adultère ? Convoiterai-je la servante de mon pro-

(14) Dr E. De Greeff, *Péché et maladie,* dans *L'homme et le péché,* Coll. Présences, Paris, 1938, p. 48 : « Le jeune homme qui étudie la psychologie apprend que dans la pensée de ses maîtres eux-mêmes, il existe, au delà et au-dessous de notre vie morale, une sorte de mécanisme physiologique, auquel nous ne pouvons échapper que par des efforts particuliers et que notre degré de culpabilité est difficile à apprécier étant donné qu'on ne sait jamais *jusqu'à quel point l'appel organique a été déterminant* ». Ceci vaut également pour nos vertus.

chain ? Tout cela s'accorderait mal avec un bon sommeil. » (*Zarathoustra*). Quelle conscience un peu lucide n'a pas éprouvé la vérité de ces réflexions qui font justice de certaines de nos « vertus » ? Et celle-ci de Thibon commentant Nietzsche : « J'aime mes semblables, comment pourrais-je les haïr : je n'ai pas en moi assez d'équilibre intérieur ni assez de vertu guerrière pour supporter longtemps la haine et la lutte. » Et l'auteur tire cette conclusion, à laquelle de nouveau nous ne pouvons pas ne pas souscrire : « La noble coque des vertus humaines est souvent pleine à craquer de ses parasites malsains » (15).

Comment rattacher tout ceci à la théologie de la grâce et de l'ascétisme ? Par la constatation faite déjà plusieurs fois au cours de cet article, mais prise, ici, sous un nouvel angle de vision : la grâce, pour acheminer à la vertu, se sert quelquefois de nos vices, de la poussée de nos passions.

*L'homme dans ses vertus emploie quelquefois, à son insu peut-être, ses mauvaises tendances et les retourne, pour ainsi dire.*

« *Etiam peccata* », même le péché, s'est écrié saint Augustin.

Un acte de vertu ou de vice est, plus souvent qu'on le croit, la résultante de multiples penchants, manière de transaction où le bien triomphe cependant du mal. A la vérité, nous avons pas mal de vertus, même surnaturelles, que le motif *purement* surnaturel n'a pas ou presque pas contribué à former ; et par ailleurs, on avouera, à y bien regarder, que dans plus d'une bonne action, accomplie dans une intention surnaturelle, « l'appel organique a été plus ou moins déterminant ». — Le bon Dieu nous sanctifie « avec toutes nos pièces ».

On constate généralement que les religieuses sont plus ferventes, plus généreuses, plus persévérantes que les religieux. Pendant la Révolution française, ne se sont-elles pas, plus que ceux-ci, montrées admirables, comptant beaucoup moins de défections dans leurs rangs ? Cette ferveur réelle, qui indique une constante, comment expliquer qu'elle prenne sa source dans les seules valeurs surnaturelles ? Dieu accorderait-il plus de grâces aux femmes qu'aux hommes ? Voyons donc l'explication de cette ferveur plus grande dans la générosité, le don de soi, qualités naturelles à la femme, inhérentes à sa psychologie profonde. Les grâces accordées par Dieu aux religieuses suivront donc cette pente (16).

Autre exemple. Les prédicateurs ont accoutumé d'avertir leurs re-

(15) G. Thibon, *Frédéric Nietzsche, Analyse de la causalité matérielle en psychologie et morale*, dans *Rev. Thom.*, t. 40, 1935, p. 3-36, p. 21.

(16) Voilà aussi pourquoi la qualité de l'oraison et la vie intérieure d'une religieuse, d'une femme adonnée à la piété, s'accusent toutes différentes de celles de l'homme, du religieux. N'est-ce pas non plus la raison pour laquelle Dieu, pour nous atteindre, s'adresse dans les révélations privées, par son Fils ou par sa Mère, de préférence à des religieuses et à des enfants ? Révélations, visions, miracles trouvent en eux meilleur terrain pour atterrir.

traitants que Dieu, au cours de la récollection, « demandera » de leur part quelque sacrifice, une bonne résolution. A quoi je réponds que la psychologie de notre nature l'eût sans doute déjà postulé. De vrai : vous vous mettez en retraite : silence, solitude, réflexion. Solution de continuité avec tous les soucis, les tracas habituels. Examen de conscience, méditation, éclairage concentré sur l'âme. N'est-il donc pas très naturel — et le fait se vérifierait chez un athée honnête homme — qu'à ce régime de diète morale vous découvriez en vous certaines déficiences, et la nécessité de couper avec telle relation dangereuse, de prendre conséquemment une bonne résolution ?

Dieu se met au pas de la nature, il ne « détruit pas la nature » mais respecte sa marche, ses exigences. Entrés à la Trappe de préférence à un ordre actif, incontestablement nous jouirions d'une vie intérieure plus continue, plus décantée.

Par ailleurs, il se peut que des religieux, demeurés dans le siècle, n'eussent pas résisté à certaines tentations, auxquelles d'autres, simples chrétiens, n'échappent guère. La vertu de chasteté de ces religieux à volonté humainement faible, à tempérament passionné, était faite, pour une part, de l'absence des occasions de chute. Dieu, dans ses desseins éternels, a pu désigner tel individu pour le couvent, où, mieux entouré et jouissant d'un milieu aseptique, sa frêle vertu trouvât, plus que dans le monde, à s'épanouir.

Dans le mépris de la mort qu'affichent nos « héros », et le don magnifique qu'ils font de leur vie, nous sera-t-il permis de déceler peut-être d'une part le tempérament casse-cou, certaine vitalité impatiente de se mesurer avec le plus grand risque, de faire face au destin ; cette absence de peur aussi, car sur les jeunes qui ne réalisent pas la Mort son emprise est faible : d'autre part le fait que la vie n'a pas encore jeté en eux des racines profondes et qu'ils peuvent donc s'en débarrasser d'un coup de rein ; la paralysie de l'imagination qui, dans la griserie d'un fait d'armes, ne permet pas que nous détaillions les choses et les êtres à quitter ; le goût du beau geste, de l'action surhumaine, qui réalise, d'un seul coup, nos virtualités les plus profondes — auxquelles la vie, dans son cours ordinaire, fait si peu appel —, et nous rachète enfin par là, peut-être, d'une quotidienne lâcheté, ce qui permettra de croire encore en nous-mêmes ?

Dans les cas de sainteté, on trouvera également, *mutatis mutandis*, des éléments naturels, servant de préparation à la grâce : grande énergie, dégoût naturel du monde, piété exceptionnelle, parfois sexualité faible, ambition, ténacité, impressionnabilité, etc., etc.

On voudra bien penser que ces remarques ne visent pas à tout rabaisser, naturaliser, minimiser. Ce serait se méprendre sur la portée de ces pages, où l'on ne dévalue nullement le motif surnaturel, lequel n'a même pas été analysé. *Une action n'est pas surnaturelle dans la mesure où elle n'est pas naturelle !* Le but était de fouiller aux abords

du motif surnaturel. Ce n'est pas diminuer la valeur, l'intensité, la pureté d'un motif surnaturel, de déceler, à côté, d'autres mobiles moins nobles. Tel martyr chrétien, acceptant le bûcher très réellement par amour pour Dieu, eût peut-être subi cette torture avec un même grand courage, voire surnaturel, si, hérétique, semblable persécution avait été infligée à sa secte (comme on en a des exemples chez les Cathares). Mais la grâce est venue et a transfiguré chez le chrétien, et peut-être chez l'hérétique (de bonne foi), ce qu'elle a trouvé.

Au point de vue de l'ascétisme, dans le domaine de la conquête des vertus et de la correction des défauts, une recherche intéressante reste à faire, non plus de démasquer, à la suite de Nietzsche, les mobiles suspects, mais de découvrir le chemin suivi par la grâce.

Prenons un cas. Une tentation de vengeance assaille Jean. Il résiste. Qu'aura fait la grâce ? Peut-être aura-t-elle éclairé son intelligence de façon à le dissuader d'accomplir cet acte. Ici, on pourra se demander ultérieurement quelle illumination Dieu y aura produite ? Comme celle-ci ne tombe pas du ciel, mais doit pouvoir se résoudre dans les antécédents psychologiques du sujet, Dieu l'aura aidé à produire un raisonnement dans un sens ou dans un autre selon que Jean est surnaturel : « Mon Dieu, je renonce à cet acte de vengeance, pour vous faire plaisir », ou doué d'une grande noblesse d'âme : « Se venger est vulgaire, je veux me montrer chic », ou enfin, impressionné plutôt par des raisons de bon sens : « A quoi bon me venger, il se vengera à son tour ! » Toujours adaptation de la grâce.

La grâce aurait pu aussi, dans le cas d'une nature affective, généreuse, ne pas s'adresser à l'esprit de Jean, mais susciter un bon mouvement dans sa volonté : « Eh bien non ! Je ne me vengerai pas ! »

A moins que la grâce (grâce au sens large, cette fois-ci) consistât dans l'éloignement de la tentation de vengeance.

Un des chemins de la grâce c'est la prière, non pas ici du point de vue de sa valeur surnaturelle comme moyen de l'obtenir, mais en tant que démarche psychologique devenue un *conduit* de la grâce. La prière, au point de vue naturel, est un procédé incomparable de *mise en éveil*. Qui prie se tourne vers Dieu, se détourne des créatures ; il est attentif à ses obligations, s'éloigne de la tentation. Bref, celui qui prie est vigilant, et ainsi pare aux surprises du mal, causes fréquentes de nos chutes ; l'homme de prière est un soldat qui a les armes en mains, l'ennemi peut venir, il est prêt ; il est semblable à une vierge sage qui a de l'huile dans sa lampe ; quand l'époux frappera, elle pourra le suivre.

Quelqu'un qui, tous les soirs, prie pour garder sa pureté, a, de ce fait, l'œil sur elle, et tombera moins vite : que Dieu, dans la prière, fasse un certain temps la sourde oreille, c'est pour que, priant sans cesse, nous soyons toujours en haleine.

Il n'y a pas seulement les tentations à bouter dehors, il y a nos dé-

fauts à décimer. Ceci est le type de la guerre d'usure... où intervient le facteur temps. L'action de la grâce en tiendra compte. A nous de ne pas nous décourager des « lenteurs » de la grâce. Ce n'est pas la grâce qui est lente, c'est la nature qui ne se hâte jamais, pas plus ici qu'ailleurs, toute transformation de notre être physique ou moral s'accomplissant imperceptiblement comme les plantes poussent.

Je prends un cas classique. Pierre constate qu'il critique sans cesse ses maîtres. Un défaut qui le tient depuis ses petites classes. Déjà, à l'occasion de bien des retraites, il a pris cette bonne, forte, sincère résolution : « en récréation je ne critiquerai plus ; quand on parlera de tel professeur, je me tairai ». Ce midi, il a critiqué de plus belle... Pendant le salut du soir, il considère le ridicule qu'il y a à toujours récriminer et juger tout ; que cela scandalise ses compagnons ; qu'enfin il faut à tout prix qu'il arrive à être maître de lui-même, sinon « que ferai-je plus tard ? Et puis le grand plaisir à faire au Christ, c'est d'aimer mon prochain... ». — Après toutes ces sages considérations, Pierre s'adonne à une prière fervente : « Mon Dieu aidez-moi. Aidez-moi à ne pas critiquer en récréation ce soir. » Il prend une résolution énergique. Vous avez vu, il a fait tout ce que, humainement, il pouvait mettre en œuvre : il a dûment disposé son intelligence et sa volonté, fait la leçon à sa passion, lui montrant la haute convenance de ne pas critiquer. Il a prié de toutes ses forces. Que se passera-t-il ? Une heure après, en récréation, dans cette atmosphère de légitime détente, l'occasion à peine offerte, Pierre a lâché sa flèche à l'adresse de tel professeur... Le soir, à la prière, dégonflage... « J'avais si bien prié ! ... ».

— Que penser ? Dieu a-t-il fait la sourde oreille ? Il y a tout simplement que, s'il suffisait d'une bonne résolution et d'une prière ardente pour extirper un défaut, cette source de péchés, quel bon chrétien aurait encore des verrues ? Aussi dirai-je à Pierre : « Prie bien et ne cesse pas de le faire, je te promets que dans... trois, six, mettons dix ans, tu seras sans doute parvenu à résister habituellement à ce défaut. Je te donne un minimum de dix ans de prières ferventes pour avoir maté un défaut... Il te faudra dix autres années pour en déraciner un deuxième. Tu seras mort avant de les avoir domptés tous. » Pierre sera découragé : il croira que je me moque de lui. Mais je lui demanderai simplement s'il connaît quelqu'un, rien qu'une personne, qui a anéanti un seul de ses travers : un colérique qui se montrerait habituellement doux et patient, un orgueilleux qui donne l'exemple de la modestie la plus parfaite, un impulsif qui n'a plus à regretter aucune parole, aucun geste inconsidéré. (Il peut même chercher parmi les âmes consacrées à Dieu). Cet homme, Pierre aura du mal à le découvrir. Non que je veuille lui insinuer qu'il ne s'en trouve pas (la grâce sait gagner toutes les guerres), mais c'est la grande exception. La plupart des hommes meurent avec tous leurs défauts, devenus des

bras d'arbre puissants. Quelques-uns parviennent à en élaguer quelques branches. De loin en loin un saint (pas tous certes, n'en déplaise aux biographes !) a coupé toutes les artères du mal en lui. Beaucoup d'âmes de bonne volonté se contentent d'arrêter, par divers moyens, la montée de la fièvre. Mais leurs mauvais penchants demeurent.

Il importe de remarquer que le but de la vie chrétienne n'est pas l'émondage de nos défauts : le but de toute vie humaine est la sainteté. Mais vous direz : la sainteté consiste à supprimer ses défauts, à devenir parfait. Non. La sainteté, c'est essentiellement le maximum d'union à Dieu, le maximum de charité, le maximum de grâce. Incontestablement cette charité, cette union à Dieu, exigera que nous ressemblions le plus possible au modèle divin, le Christ — encore que cette ressemblance va d'abord à prendre les mêmes sentiments que Jésus-Christ, c'est-à-dire cette bonne volonté, cette intention droite affectant toutes nos actions, et, seulement par voie de conséquence, à donner l'exemple d'une conduite parfaite comme la sienne. Prenons garde : cette conduite extérieure irréprochable que le Maître demande de chacun de nous, il la veut parfaite en ce sens d'abord qu'elle ne soit pas *peccamineuse,* et donc vertueuse sans grande virtuosité... La virtuosité viendra ensuite. Il prétend qu'il n'y ait, sur notre tissu de vie, aucune souillure *volontaire.* Dieu nous y aide. Il enjoint qu'avec sa grâce, nous sanctifions tous nos *actes délibérés.* Il y a toujours moyen, si l'on prie, de ne pas céder à une pensée *délibérée* d'orgueil, de ne pas prononcer *sciemment* une parole médisante. Mais il n'est pas promis dans l'Evangile, que la prière, même fervente, nous obtienne de rectifier les actes *indélibérés,* les « *primo-primi* » dont parlent les scolastiques, nos paroles, réflexions, démarches spontanées précédant tout contrôle. La grâce pourrait n'avoir en vue que la sanctification ou plutôt la perfection des actes *conscients,* laissant les autres plus ou moins dans leur imperfection native ([17]). Où Dieu s'est-il obligé de rendre droits, de corriger tous nos *réflexes moraux ?* La surveillance la plus rigoureuse d'un saint ne pourra faire que de temps à autre un acte impulsif ne passe en contrebande.

Qu'on ne voie pas dans ces considérations un plaidoyer pour l'homme-nature. Ces remarques aimeraient simplement supprimer un peu de la confusion qui règne dans ce travail de l'âme, cet art de la sanctification personnelle, que nous exerçons tous avec plus ou moins de « connaissance du métier » et que beaucoup de chrétiens, voire consacrés à Dieu, mènent avec tant de maladresse.

Par ailleurs, nous ne disons pas qu'il n'y a pas lieu de porter notre attention sur nos mouvements indélibérés. Au contraire, comme nos travers sont sources d'actes délibérés, de péchés caractérisés, en

(17) La grâce multiplie les actes conscients aussi par élimination progressive des inconscients désavoués.

bonne tactique il faudra s'en prendre aux racines, aux sèves montantes, si l'on veut supprimer efficacement les mauvais fruits.

Comment rendre saine la sève, comment rectifier un défaut ? Y a-t-il une « technique », un « art » de la perfection ? Sans doute, et nous le verrons tout de suite. Mais d'abord il n'est pas à la portée de chacun, faute de loisirs à consacrer à sa perfection morale, ou faute d'intelligence. Aussi bien cette science sera éminemment le fait des directeurs, praticiens des âmes.

Au demeurant, il faut le dire tout de suite, et le souligner vigoureusement : le grand art de la perfection, c'est de susciter, et d'alimenter en soi une idée-force, un idéal conquérant, fascinant, puisés l'un et l'autre dans notre belle religion, selon la ligne de nos aspirations les plus profondes et personnelles. Cette force propulsive, cet idéal-aimant — qui peut être le souvenir de tel exemple de vie chrétienne rencontré au cours de son existence ou de ses lectures — toujours plus concentrés, épurés, nourris de prières et entretenus de bonnes résolutions, c'est l'essentiel pour progresser spirituellement, s'élever moralement.

Dans le concret toutefois, là où il s'agit d'opter pour un idéal, un moyen de perfectionnement, alors qu'un choix s'offre, interviendront à propos l'expérience ascétique, le savoir psychologique du prêtre praticien ([18]).

Pour corriger le pénitent de son défaut, lui faire perdre cette habitude vicieuse, avant tout et toujours il recommandera l'indispensable médication par la prière. Quelle prière ? Générale ou particulière ? Dans le cas d'une affection absorbante, il faut recommander davantage les actes positifs d'amour envers Dieu, plutôt qu'une prière en fonction de l'amour humain à réduire : « Mon Dieu, je vous préfère, je veux vous préférer à cette personne à qui je suis trop attaché ». — « Mon Dieu, aidez-moi à dominer cette affection trop vive ». Ces sortes d'invocations, surtout si elles sont répétées au cours de la journée, se révèlent pernicieuses, peuvent faire plus de mal que de bien, introduisant subrepticement dans la prière l'image de la personne trop aimée, qui par là se trouve renforcée plutôt qu'oblitérée.

En dehors de la prière, que recommander ?

De recourir aux moyens humains appropriés. Et d'abord convaincre le pénitent que la victoire est possible, qu'elle viendra sûrement (sauf cas pathologiques), que c'est une question de temps et d'immense obstination dans la lutte.

Préconiser ensuite la formation en l'âme d'*habitudes contraires* à ce défaut. Un travers incline toute notre affectivité dans son sens. Un orgueilleux voit partout des occasions de s'élever. Le violent s'en-

(18) On peut utilement consulter comme étude sur la grâce du point de vue psychologique : G. Truc, *La grâce, Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1918.

flamme à toutes les étincelles. La tactique sera donc de créer en l'âme comme une seconde nature, une déclivité à rebours, et cela à force d'actes opposés ; celle-ci étant finalement la plus forte, notre vitalité psychique abandonnera la pente du défaut, pour emprunter le lit plus raide de la vertu nouvelle, et le défaut sera abandonné, envahi par les broussailles et les pierres. Poser les bases de cette vertu contraire dans l'intelligence. Par exemple, à l'effet de combattre son orgueil, la pensée fréquente du seul Etre qui est. Ou, s'il s'agit d'une affection trop vive, la considération des dangers que celle-ci peut faire courir. On s'efforcera de toute façon de donner en ce domaine des idées claires. Bien diagnostiquer le mal aux yeux du pénitent, c'est le vaincre à moitié. Montrer où commence le péché ; distinguer le péché du danger de péché, démarquer ce qui relève d'un commandement ou seulement de la générosité ; ce qui est permis pour tous, ou ce qui l'est seulement pour tel ou tel (un aliment bienfaisant pour l'un peut nuire à un autre). Tout cela doit être le plus net possible.

Bien tracer les contours du mal, connaître sa date de naissance approximative, ses points de chute, et mesurer la capacité du sujet. Y a-t-il des circonstances où il tombe toujours — des occasions où peut-être il ne fléchit jamais et qui pour lui ne présentent donc pas de danger ? — Cette introspection achevée, la thérapeutique commence. Plusieurs remèdes s'offrent : nécessairement il faudra en essayer un, le mettre délicatement à l'épreuve et *risquer par conséquent d'avoir pris un remède sans efficacité*, d'avoir pris un remède franchement pernicieux, trop fort pour lui, ou peut-être au contraire anodin. Essayer alors un autre moyen. Dans le traitement d'affections malsaines, dangereuses, voire illégitimes, y a-t-il lieu, psychologiquement parlant, d'exiger une amputation immédiate ? Peut-être que oui, peut-être que non, selon que le patient est ou n'est pas préparé à supporter avec profit cette opération radicale, compte tenu aussi de la santé ou morbidité de sa sensibilité et de la persistance ou carence des principes religieux. Au cas où le confesseur constate que tout ceci est fort entamé, ne se contentera-t-il pas de demander à ce cœur trop gourmand ou empoisonné d'essayer une certaine diète, de prendre des « rations » graduellement plus légères ?

Tout ceci relève de la prudence, de la circonspection du médecin des âmes.

Un point capital à recommander en toute occurrence est la formation de la volonté, du caractère. Celle-ci s'exerce, doit s'exercer comme on fait des gammes... Des doigts au repos prolongé s'ankylosent, une volonté qui ne fait pas tous les jours sa gamme, s'atrophie. Fortifier, vitaliser, assouplir sa volonté, augmenter son potentiel de résistance et sa vertu combattive, c'est se ménager un grand atout dans la vie spirituelle.

On dira le merveilleux résultat obtenu par de menues et quotidiennes mortifications sans conséquence : curiosités, gourmandises, paroles et désirs sans importance retenus ; et qu'il est parfaitement téméraire d'espérer trouver à point nommé, à l'heure des grandes tentations, assez de force et de mordant, si l'on n'a pas accoutumé sa volonté à tenir tête à mille tentations mineures.

On le voit, tout est dans la grâce et dans les accès plus ou moins rapides et directs ou au contraire entortillés que nous lui ménageons vers les âmes. Que de faux pas seraient évités dans la vie spirituelle si l'on avait mieux compris *quelle collaboration la grâce exige de nous.* Dans la guerre aux défauts que de mauvaises manœuvres, de routes prises aboutissant au cul-de-sac, que d'efforts inutiles, de temps, d'années perdues, en pure perte au point de vue de la perfection — non toujours de la sainteté. Que de bonnes volontés ont abouti à donner à leur physionomie morale la face d'un monstre ! Ceci est vrai surtout dans le cas de la « lutte pour la belle vertu » : que de regrettables déformations ! Que de caricatures.

Ainsi donc on adoptera une tactique très élastique et qui sera, de toute nécessité, individuelle. J'ajoute, elle sera appropriée aux divers temps d'une année, au rythme d'une vie, aux différentes heures du jour ([19]).

La grâce doit tenir compte des oscillations de notre psychisme. Notre volonté n'étant pas uniformément résistante à tous les moments de la journée, qui nous dit que Dieu ne remettra pas au lendemain matin — aux heures de dégrisement — la rencontre d'une personne ; le soir — en ces heures amollissantes du crépuscule — elle aurait pu nous être fatale... Quoi qu'il en soit, il sera bon de prévoir ces états psychologiques, et que chacun *connaisse son propre cycle.* De cette manière nous ferons de notre nature, non plus une pierre d'achoppement à la grâce, mais un merveilleux instrument conjoint de perfection, *instrumentum coniunctum.*

Une question intéressante à examiner serait de déterminer le point de rencontre des dons du Saint-Esprit et de notre nature. Sous l'action des dons, la nature demeure plutôt passive : le labeur n'est pas

---

(19) J. Lhermitte, *Etude biologique des états d'aridité mystique,* dans *Etudes carmélitaines,* t. 22, 1937 (2e volume), p. 74-98, p. 1. L'auteur montre le rôle que jouent les glandes endocrines sur le système nerveux, et l'action de l'appareil végétatif sur celles-ci. L'auteur pose ensuite la question : est-ce qu'une altération organique ou une modification fonctionnelle des dispositifs végétatifs entraînent des modifications du psychisme ? Il répond : il semble que oui. Ainsi donc les sécheresses naturelles, états d'aridité (chez les mystiques), les dépressions morbides seraient en partie à base d'un dérèglement du cerveau, du dispositif végétatif, endocrinien. « Nous avons montré que chez l'homme le mieux équilibré survenaient, au cours de la vie journalière, des oscillations de l'humeur, lesquelles ne diffèrent point, dans leur essence, de celles qui marquent certains états mentaux, tels que la cyclothymie ou la folie maniacodépressive. »

tel que sous la motion de la grâce actuelle. Le Saint-Esprit se passe, dirait-on, de cette collaboration pénible, longue, souvent maladroite de nos facultés, va au plus pressé, leur fait produire des actes d'une qualité incomparablement supérieure aux vertus nées de la collaboration de nos facultés et de la grâce. Prudence, sagesse, science, jouent dans l'âme, sous l'influence des dons, avec une précision, une force, une sûreté étonnantes. C'est ce qui les a fait appeler des « instincts divins ». Mais la question reste pendante : quel mécanisme humain déclenchent-ils en nous ? Quel est, dans ces opérations plus directes du Saint-Esprit, le travail sous-jacent de la nature ? Ce travail est réduit au minimum, encore n'est-il pas supprimé, nous l'avons vu. Même dans le cas des miracles, les causes secondes entrent partiellement en action. Ne peut-on penser que les dons affecteraient nos facultés d'intellection, de volition, dans leur mode *intuitif ?* N'est-ce pas d'elles que partent toutes les grandes actions humaines : stratégies de guerre géniales, actions héroïques, inspirations qui font les grandes œuvres, amour maternel, états mystiques ? Ce que l'intelligence conceptuelle fait à tâtons, l'intuition — cet élan de l'esprit et du cœur conjugués —, l'opère d'emblée, et le résultat se révèle supérieur. Ainsi donc le Saint-Esprit grefferait ses dons sur ce qu'il trouve en nous de plus délicat, de plus approprié à lui, de divin en un mot. Aristote a dit que le génie était en nous une inclusion du divin — et Marc-Aurèle se plaît à faire ressortir le divin dans chaque homme.

Une étude pertinente serait de poursuivre l'action des dons conjointement avec les puissances d'intuition dans certains types de saints où ces deux agents, l'intuition surnaturelle et naturelle, sont nettement manifestées : un Curé d'Ars — un poète — et Don Bosco — un intuitif aussi et un musicien, il jouait du violon.

Comme le corps a été fait pour l'âme, la nature a été fiancée au surnaturel. Nos premiers parents ont détruit cette belle entente, entraînant dans leur chute tout l'apport du préternaturel. La grâce actuelle est venue faire la jonction de la nature pantelante et désaxée avec la grâce habituelle qu'elle met en acte, et jeter un nouveau pont entre la nature et le surnaturel. Tout notre effort a porté à considérer ce travail de jonction, de collaboration qui aboutit à l'unité surnaturelle de la personne humaine en possession de son Dieu, unité qui n'est qu'une ébauche à sans cesse parfaire de l'unité de la nature humaine et de la nature divine du Christ en la Seconde Personne de la Sainte Trinité.

Tout le travail de la grâce actuelle n'est-il pas de former en chacun de nous, selon des variantes infinies, ce Christ, ultime point de rencontre du royaume de la terre et du royaume des Cieux ?

*Namur.* L. et M. BECQUÉ, C.SS.R.

# OPTION VITALE

## CONTRIBUTION A UNE PSYCHOLOGIE ASCETIQUE DE LA VOCATION

*Avertissement.*

L'enquête dont nous allons ici rapporter les résultats ne peut en rien être comparée à celles que l'on mène à Standford, par exemple, quand il s'agit d'établir, avec la plus grande approximation quantitative possible, une échelle de quotients intellectuels. Le domaine qui est nôtre est trop intime pour se prêter à ces vastes examens, et d'ailleurs il nous eût été absolument impossible d'embrasser plus de matériaux que nous n'avons fait.

L'option vitale, objet de nos recherches, est une expérience privilégiée, que seuls des esprits assez affinés, possédant une certaine habitude de l'introspection, sont capables d'évoquer dans leur conscience claire. C'est donc ce milieu privilégié qu'il importait d'interroger, en compensant les déficiences quantitatives de nos recherches, par leur valeur qualitative.

Mais en limitant notre information à une aristocratie de l'esprit, nous risquions d'être pris à la remorque de divers subjectivismes collectifs, éclosion spontanée de tous les milieux fermés, en particulier des milieux religieux.

Une double exigence se posait donc à nous : éviter le tout-venant, et éviter les chapelles fermées. Cette double exigence a dicté à la fois le choix des questions et le choix des sujets à interroger.

*Le questionnaire.*

Nous avons emprunté aux ouvrages de Monsieur le Professeur De Greeff et de son élève Dr J. Declerc un procédé de questions et réponses tendant à exprimer d'une façon intuitive et quantitative des expériences qualitatives. Le procédé est relativement simple.

Le sujet est invité à comparer entre elles diverses expériences psychologiques, et à donner une idée de leur importance relative au moyen d'un graphique. Voici une question-type qui permettra de se rendre compte de la méthode.

« Si vous étiez tout-puissant, à qui donneriez-vous davantage ?

A votre père, o
A votre mère, o
A vos frères et sœurs, o
A quelqu'un que vous aimez o

Le sujet trace des lignes représentant l'importance de sa générosité à l'égard de ces divers personnages. Soit par exemple :

A votre père o————
A votre mère o————————————
A vos frères et sœurs o——
A quelqu'un que vous aimez o————

On obtient de la sorte une espèce de transposition quantitative de dispositions affectives. Transposition qui est loin d'exprimer toutes les nuances de l'affectivité du sujet, mais qui nous permet au moins de comparer certains éléments de son affectivité avec celle d'autres sujets. Dépouillée des notes individualisantes, l'expression ne conserve que ce qu'elle a d'universel : *un certain rapport d'intensités.*

Tout en assurant à notre enquête l'avantage de cette quantification et mensurabilité, nous ne pouvions pas cependant nous résoudre à faire fi des nuances et qualifications personnelles. Aussi avons-nous eu soin, avant de procéder au questionnaire proprement dit, de nous livrer à une trentaine d'observations directes. Pratiquant la méthode que M. Debesse (1) appelle : « Histoire du sujet racontée par lui-même », nous avons demandé à trente religieux et à quelques laïcs bien connus de nous de raconter en toute simplicité l'histoire de leur vocation, telle qu'elle se présente actuellement à leur conscience. Ces sujets nous ont livré leur expérience 10-15 ans après l'événement. Faut-il déplorer un écart si considérable ? Nous ne le pensons pas. Ces sujets en effet possédant une grande habitude de l'introspection, leur expérience — nous avons toutes raisons de le croire — tend plutôt à s'expliciter. Nous pensons pouvoir affirmer que leur conscience actuelle de l'option vitale est bien plus vive et plus parfaite que celle qu'ils pouvaient avoir lors de l'événement.

Nous ne nous sommes d'ailleurs pas tenu aux simples déclarations du sujet. Nous avons demandé des explications, relevé certaines incohérences apparentes, confronté les déclarations avec ce que nous savions par ailleurs. Nous avons pu de la sorte constituer un dossier assez sérieux comportant chaque fois : 1° Le témoignage direct ; 2° Les réflexions et explications du sujet ; 3° Nos observations personnelles.

(1) Maurice Debesse publie dans *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, Presses Universitaires de France, 1941, deux ouvrages de psychologie de l'adolescent qui constituent la meilleure synthèse actuelle des recherches opérées dans ce domaine : « *La Crise d'originalité juvénile* » et « *Comment étudier les adolescents* ». C'est dans cette dernière étude que l'auteur précise, pour les besoins de l'observation psychologique, la méthode dite « L'histoire du sujet racontée par lui-même ». Elle consiste à laisser au sujet toute liberté d'exposition, tout en lui faisant parcourir insensiblement, au cours de la conversation, un questionnaire plus ou moins stéréotypé.

Les trente observations directes nous ont permis d'interpréter d'une façon plus qualitative et nuancée les 300 réponses au questionnaire écrit, nécessairement plus quantitatives. On voudra bien en tenir compte dans l'appréciation de nos conclusions.

Il serait impossible, dans les limites de ces pages, de parcourir en détail tous les résultats de l'enquête. Nous nous bornerons à l'analyse de la première question, concernant l'âge d'option. Nous nous excusons auprès du lecteur de ne pas traiter le problème de l'option vitale dans toute son amplitude.

*Quand s'est décidée votre orientation professionnelle ?*

Plusieurs sujets nous ont fait remarquer dès la première question que celle-ci était mal posée. Car, nous a-t-on dit, l'orientation ne se décide pas en une fois : il y a des préludes, des reculs, des reprises ; quant à ce qu'on considère comme décision officielle, ce n'est souvent que la résultante d'événements extérieurs gratuits, comme la fin de la scolarité ou la nécessité de faire face aux exigences de la vie. Toutes ces remarques sont bien fondées.

Cependant, si, de fait, dans le grand nombre des réponses on constate une certaine régularité de dispersion avec un sommet de courbe bien marqué pour un âge donné, si cette courbe se rapproche manifestement de la courbe de Gauss (2), on peut conclure que les sujets ont réagi d'une façon sensiblement identique à notre question peu nuancée, et que l'âge indiqué par eux est bien celui de leur option psychologique essentielle, celle qui, d'une façon consciente et libre, a décidé ou ratifié le sens de leur vie. C'est bien une courbe de Gauss qui, dans nos résultats, s'esquisse entre l'âge de 12 et 21 ans, avec un sommet nettement marqué à 16 ans.

L'option vitale se placerait donc pour la grande majorité des sujets aux environs de la 16e année, du moins dans les milieux religieux et estudiantins que nous avons interrogés. Une vieille vérité d'expérience existant dans les milieux d'éducateurs (3) se trouve de la sorte confirmée par le témoignage direct de 300 contemporains. Cela

(2) *Courbe de Gauss.* Les recherches de Gauss sur la loi des grands nombres ont établi que, chaque fois qu'un phénomène psychologique est déterminé par un grand nombre de facteurs fortuits, comme tous les phénomènes de croissance et de maturation, en d'autres termes quand aucun facteur exogène n'intervient d'une façon troublante, les cas moyens et normaux représentent un maximum de fréquence, tandis que les cas extrêmes diminuent en fréquence dans le même rapport qu'ils s'éloignent de la moyenne. De sorte que, si l'on représente par graphique un tel ensemble de résultats en mettant en abscisse les mesures du phénomène observé, et en ordonnée sa fréquence, on obtient une courbe régulière en forme de cloche ; la projection du sommet de la courbe coïncidant avec la moyenne des grandeurs.

(3) Un éducateur : « Je pense qu'une vocation est pour ainsi dire décidée en troisième latine. Le problème qui se pose dans les deux dernières classes est plutôt d'épanouir et d'entretenir que de faire germer... ».

n'est pas sans intérêt. Car ce qui n'était qu'une sorte d'intuition assez vague et parfois discutée devient de cette manière un fait certain auquel nous ne pouvons pas échapper, et sur lequel nous pouvons tabler en toute confiance.

16 ans ! Ce n'est pas un absolu. Ce n'est qu'un maximum de fréquence. Mais ce qui est très suggestif, c'est que ce sommet de courbe correspond avec un autre sommet de courbe : celui de la crise d'adolescence magistralement analysée par M. Debesse. Ce qui s'impose dès lors à nous, c'est de chercher les rapports entre la crise de la personnalité et l'option vitale. Peut-être nous sera-t-il possible, en partant de la structure psychologique de l'adolescent, de faire des inférences à la structure même de l'option vitale.

Ce qui prédomine dans la psychologie du garçon de 16 ans, ce n'est pas tant, comme trop souvent on le pense, l'éveil des fonctions physiologiques avec les phénomènes érotiques qui l'accompagnent, que la crise même de la personnalité.

Les facteurs essentiels de cette crise peuvent, selon Debesse, se ramener à deux principaux : *libération du milieu* (révolte juvénile), et *recherche inquiète de soi* (originalité, excentricité). Or, note cet auteur, la vocation se dessine à la faveur de ce drame de conscience. Nous entrevoyons une vie possible, celle qui nous permettrait de nous exprimer, celle pour laquelle nous nous sentons faits, qui ne se réalisera pas toujours mais qui, seule, nous libérerait de notre message (Debesse envisage surtout les vocations d'écrivains qu'il semble avoir particulièrement étudiées). Bien avant la puberté nous voulions être telle ou telle chose. Mais nos goûts n'étaient guère alors que l'écho de circonstances fortuites. Tout au plus l'entourage pouvait-il, d'après nos aptitudes, déceler un groupe très large de professions qu'il jugeait possibles pour nous. Mais au moment de l'adolescence, le choix se précise et se limite. « En somme, écrit M. Debesse (4), ce que nous qualifions avec dédain de folies de jeunesse, ou de « rêveries d'adolescence » est moins vide que nous le croyons. Dans la méditation solitaire et fervente, la jeunesse tisse sa toile, sans toujours s'en rendre compte ». Plus loin le même auteur, parlant de la valeur d'avenir de la crise « ...dès l'adolescence se découvrent les thèmes qu'ils magnifieront plus tard... ». Rimbaud, Goethe, Chateaubriand, Flaubert, Mallarmé, Shelley, Schiller, Tolstoï, etc., illustrent éloquemment cette thèse.

Qu'on nous permette de ramener à un schéma d'ensemble le processus psychologique qui ressort des observations de M. Debesse.

1° L'éveil des besoins affectifs égotistes et narcissiques fait qu'à partir de 14-15 ans l'adolescent éprouve une insatisfaction à l'égard des normes et des valeurs de vie qu'enfant il s'était contenté d'en-

(4) Debesse, *La Crise d'originalité juvénile*, p. 279.

dosser sous l'influence du milieu ; l'instinct de défense de soi le met souvent en révolte contre son milieu.

2° D'autre part, certaines tendances altéro-érotiques sélectives subissent en lui une majoration considérable. Leurs exigences ne sont plus satisfaites par les échanges affectifs superficiels de l'enfant. Il s'attache passionnément à un ami, à un héros, qui semble bien être une sorte de projection anticipative de son moi.

3° Le milieu, par incompréhension, par inertie et aussi par sens de l'harmonie, s'oppose à ce qu'il constate d'excessif chez l'adolescent, à la fois dans son affirmation de soi et dans le caractère jalousement limité du don de soi. De cette opposition résulte chez l'adolescent le sentiment de solitude.

4° Besoin dès lors pour lui de se recréer un milieu à soi. Tout être humain a besoin d'un milieu psychologique autant que d'un milieu physique. Ce milieu, l'adolescent le crée conformément à ses aspirations les plus profondes, sans se soucier des désirs de l'entourage, et souvent en s'y opposant. Si la maîtrise des éléments matériels de ce milieu lui fait défaut, il le construira en rêve. Chez tous d'ailleurs le rêve est destiné à combler l'écart, au moins momentané, entre les aspirations et leur réalisation matérielle. En ce sens on peut appeler le rêve : gardien de l'intégrité des aspirations juvéniles.

5° On le voit dès lors, l'option vitale qui se dessine chez l'adolescent n'est en aucune façon un processus rationnel et logique, une claire vision du but et une libre disposition des moyens en vue de l'atteindre ; c'est plutôt la projection positive d'un besoin, le pressentiment d'une plénitude qu'il ne possède qu'en creux. L'option adolescente doit se ramener aux phénomènes de pressentiment et de préconception. Elle doit être du type non des opérations rationnelles mais de l'inspiration poétique. Bergson l'appellerait sans doute : « Emotion créatrice ». Cette activité psychologique, à en croire les analyses des poètes, consisterait en un dynamisme affectif se mouvant entre deux pôles de la vie psychique : oppression et libération, don de soi et affirmation de soi. Erôs Agôn. L'option vitale serait ainsi une sorte de tension bipolaire. Loin d'être un pur choix rationnel et lumineux, elle ne serait, dirigée par d'autres normes, qu'une sorte d'*estimative* inhérente au dynamisme affectif lui-même, lui permettant de pressentir son bien, selon les exigences particulières de son ambivalence foncière. L'option vitale serait, à sa base, une disposition affective à l'égard d'un certain climat de vie requis par l'épanouissement de notre personnalité profonde. La motivation rationnelle de notre choix serait un phénomène second et accessoire, un simple moyen de réalisation.

Tout ceci n'est proposé encore qu'à titre d'hypothèse. L'hypothèse résulte de l'examen de la psychologie de l'âge d'option. Notre proposition reste sous réserve de vérification ultérieure.

En tout cas ne rejetons pas l'hypothèse, sous prétexte que l'option vitale dont dépend notre avenir, notre destinée éternelle, ne peut être réduite à une structure psychologique inférieure, que les phénomènes de goût, de sympathie ne sont pas dignes de conduire un être raisonnable, qu'ils sont sujets aux divers déterminismes. Ne nous laissons pas tromper par les mots. Tout ce monde affectif que nous touchons ici n'est pas du domaine infra-rationnel, c'est bien plutôt une forme génétique de la conscience elle-même. L'élan de vie qui élabore nos facultés rationnelles ne s'épuise pas entièrement dans leur élaboration mais continue à travailler aux sources de notre personnalité spirituelle. Il supplée, heureusement pour nous, aux déficiences et aux défaillances des facultés et c'est ce qui explique comment les intuitions et les pressentiments contraires à l'évidence rationnelle jouent un rôle si important dans la vie de l'individu et dans la vie des peuples, surtout dans leur vie religieuse. Une démarche aussi capitale et aussi universellement humaine que la recherche de Dieu n'est pas un pur effet de la raison raisonnante et de la volonté voulante si je puis m'exprimer ainsi. Ce qui fait que l'être humain persiste inquiet dans la recherche du transcendant qui le déconcerte, c'est que toute la vie subconsciente et affective est animée d'un même dynamisme spirituel, d'une même faim spirituelle, d'un même appétit premier, qui, malgré le désarroi de nos facultés, maintient en nous l'élan vers Dieu.

Il en va de même dans l'option vitale. La conscience claire et la volonté formelle peuvent faire valoir des raisons et des motivations pour ou contre ; ce qui nous oriente en définitive c'est un appétit plus profond affectant toute notre personnalité, mais davantage peut-être notre vie affective. L'option ne se place pas à l'efflorescence suprême de la conscience, mais à sa racine (5).

*Option d'enfance et option d'adolescence.*

Avant de progresser dans le relevé de nos matériaux, il nous faut essayer de rendre compte des options qui, au témoignage des sujets, remontent à une période d'enfance, généralement entre 7 et 13 ans. Il serait naïf évidemment d'invoquer pour les justifier une précocité exceptionnelle de la crise chez les sujets en question. En réalité il semble qu'il faille envisager un type de vocation d'enfance obéissant à des lois assez différentes de la vocation d'adolescence. M. Debesse avait suggéré le phénomène dans un des textes cités plus haut. « Bien

(5) C'est à dessein que nous avons choisi le terme d'*option vitale* de préférence à *vocation*. C'est que le psychologue ne connaît de la vocation que sa structure psychique. Il fait abstraction méthodologiquement de la grâce. Mais le psychologue chrétien, qui admet l'œuvre de la grâce, n'ignore pas que la grâce ne travaille pas seule dans l'homme comme un deus ex machina. Elle se sert des leviers psychologiques comme d'instruments.

avant la puberté, nous voulions être telle ou telle chose, mais nos goûts n'étaient que l'écho de circonstances fortuites ».

Parmi les sujets que nous avons pu atteindre par notre questionnaire, ceux qui indiquent comme âge d'option une période d'enfance sont relativement rares... leur nombre n'atteint pas les 5 % du nombre total. Cela est dû, croyons-nous, à la manière trop restreinte de poser la question, ainsi que nous l'avons dit. C'est qu'en effet, parmi les 30 sujets que nous avons interrogés d'une manière plus détaillée, il en est 23 qui spontanément nous ont entretenu de l'importance que joua, dans leur orientation, telle ou telle préfiguration d'enfance. Ce prélude de l'option vitale n'a pas les mêmes répercussions psychologiques que l'option adolescente, mais son rôle est trop important pour qu'il soit possible de le passer sous silence.

Pour bien poser et délimiter le problème, commençons par transcrire simplement quelques déclarations de nos sujets d'information.

1. « Cela m'est venu très jeune : c'est maman et plus encore mon vieux curé qui m'ont fait désirer d'être prêtre. Ils ne m'y ont jamais poussé ouvertement, mais je me rends bien compte aujourd'hui que tout le poids de leur affection, à laquelle j'étais extrêmement sensible, allait dans ce sens ».

2. « Mon père n'avait rien d'un sacristain. Ma mère au contraire était extrêmement pieuse. Souvent en famille elle manifestait le désir d'avoir un prêtre parmi ses fils. Chez mes frères, dignes fils de leur père, ce désir ne trouvait aucune résonance. Plus timide, et peut-être plus intérieur, je l'accueillais avec une sorte de docilité. C'est la raison pour laquelle j'ai toujours été le préféré de maman.

» Notre vieux doyen aussi exerça un rôle marquant dans l'éclosion de ma vocation. C'était une personnalité de premier plan au village que ce vieillard très digne, très cultivé. Tout le monde, mon père lui-même, était rempli de respect à son égard ; or comme j'étais enfant de chœur, le doyen me témoignait une grande bonté, allant jusqu'à une véritable tendresse : parfois il me baisait au front. Il me semblait dès lors que ce serait bon, que ce serait beau, d'être comme lui... prêtre. »

3. « Maman désirait me mettre en pension, en partie parce que j'étais devenu insupportable à la maison. En parcourant le prospectus d'un petit séminaire des missions, elle me dit : « Non, ceci n'est pas pour toi... Regarde, c'est pour des garçons tout à fait bien qui veulent devenir missionnaires ». Vivement piqué dans mon amour-propre, je répliquai : « Pourquoi ne serait-ce pas pour moi ? » Toute ma vocation sort de cette réaction spontanée. »

4. « Je pense que la sympathie, l'amitié témoignées par un prêtre, un religieux, à un enfant, est un facteur essentiel de vocation. »

5. Jouait souvent à la messe avec ses camarades. La grand'mère assistait à leur jeu avec une sorte de regard extasié. Le sujet nous

avoue que ce regard l'impressionnait vivement. A 7 ans il déclare à sa mère qu'il serait prêtre et même pape. Quand il a 11 ans, un jeune vicaire de la paroisse constitue une petite congrégation pour les meilleurs acolytes. Le sujet en fait partie. On se réunissait le dimanche, on expliquait l'évangile, puis venait une lecture à la fois édifiante et intéressante. « Ces réunions, on les aimait, on y vibrait à l'unisson. Plusieurs prêtres sont sortis de ce groupe ».

6. « C'est l'exemple du zèle missionnaire de mes parents qui m'a mis sur la voie de la vocation missionnaire. Ils ne m'ont pas orienté explicitement dans ce sens. Mais comme ils se dévouaient eux-mêmes pour les missions, je ne pouvais pas ne pas sentir dès mon enfance que cela avait de l'importance. On baignait dans une telle ambiance ».

Des témoignages pareils pourraient s'aligner en longues séries ; même ceux qui ne donnent pas le même son ne le contredisent cependant pas.

7. « J'ai connu, comme tous les enfants, des périodes de religiosité intense... mais le problème de la vocation religieuse comme telle ne s'est pas posé alors. »

Un témoignage particulièrement fouillé nous permettra de nous rendre mieux compte de la structure de la vocation d'enfance.

8. J'ai connu un garçon éduqué, dans un milieu absolument préservé, par une maman très pieuse. Elle n'avait certes pas poussé son garçon à devenir prêtre ; elle n'aurait pas voulu ni osé le faire. Mais à longueur d'années, elle avait tellement approuvé et sélectionné ce qui s'y rapportait que, pratiquement, elle avait enveloppé le garçon d'une sorte de déterminisme psychologique, dû à un système de valeurs acquis, où tout ce qui tendait à la vocation était valorisé à l'excès. Ce qui déterminait surtout la psychologie du garçon, c'était d'avoir surpris les confidences de sa maman à des étrangers ; comme elle désirait avoir un fils prêtre ! Il s'était créé dans la mentalité de l'enfant, et plus tard de l'adolescent, comme une persuasion vécue que ce serait trahir sa maman et briser le rêve cher de sa vie que de ne pas opter pour le sacerdoce.

Il est en effet entré dans un institut religieux ; sa vocation a heureusement mûri. Aujourd'hui encore, il arrive que ce religieux, aux moments difficiles, se surpasse par fidélité au rêve de sa maman.

« J'en ai connu un autre qui n'est pas resté dans l'Ordre. C'était un type de vocation d'enfant. Pour qu'il fût entièrement heureux dans la vie religieuse, il eût fallu continuer à lui parler du « Petit enfant Jésus » et de la « Bonne Vierge Marie » avec l'accent et dans le contexte d'autrefois. Dès que les exigences de la vocation adulte dépassaient ce mode-là, il n'y était plus ».

« Un de mes anciens voudrait entrer dans la Compagnie de Jésus. Je ferai tout pour l'arrêter : psychologiquement c'est un enfant. Je

me défie de ces vocations : pour une qui évolue heureusement, combien d'autres qui échouent ! »

Celui qui nous parlait de la sorte se rendait compte, en raison d'une expérience personnelle, des problèmes que peut poser une vocation qui ne serait pas la fixation d'un complexe d'enfance. En effet l'histoire de sa propre vocation présente un épisode qui eût pu l'amener à une situation analogue :

« J'avais au collège un ami dont je subissais profondément l'influence. Nous étions comme deux frères. Tous deux, nous songions à une vocation sacerdotale, mais nous n'avions pas encore décidé sa forme précise. Au moment où j'étais en train de me décider pour la Compagnie de Jésus, je le sondais pour connaître ses réactions. Mais je ne pouvais pas prononcer le nom de Jésuite sans qu'il ne me présentât des flots d'objections, et des objections qui pour moi étaient graves. Peu de temps après il m'avoua qu'il entrait dans la Compagnie de Jésus.

Or, trois mois après son entrée, la grande retraite achevée, il sortit de l'Ordre. J'en fus dans une perplexité dont je ne puis donner aucune idée. J'étais pratiquement décidé ; je m'étais assez compromis ; je me sentais pris dans un véritable filet de convenances et d'obligations... et voilà qu'il s'avérait que celui qui me connaissait le mieux et qui était le mieux placé pour juger de la situation dans laquelle j'allais m'engager, n'y avait pas trouvé sa voie.

C'est à ce moment que j'ai dû prendre ma vie en main d'une façon personnelle pour la première fois. Jusqu'alors, sans m'en rendre compte, j'avais suivi mon ami. J'avais opté dans le même sens que lui par l'effet de cette vibration profonde qui nous unissait. Maintenant l'obligation s'imposait à moi de faire un choix autonome. Si cet événement ne s'était pas produit, il est bien probable que ma vocation n'eût jamais été autre chose qu'une vocation d'enfance. »

Ces différents témoignages, le dernier en particulier, nous amènent à constater les faits suivants :

1° Qu'il existe une forme d'option propre à l'enfance.

2° Que l'option qui s'élabore vers l'âge adolescent ne peut pas entrer dans la même structure.

3° Que dès lors les interférences entre la vocation d'enfance et la vocation d'adolescence peuvent créer des problèmes graves, mettant en jeu la réussite de l'option.

Ces données sont à examiner point par point. Sur le fait des vocations d'enfance, nous n'aurons pas à insister longuement. A leur sujet le témoignage de tous les éducateurs est formel. Voici ce que nous écrit l'un d'eux :

« Il faut reconnaître que, dans la genèse d'une vocation, le désir et l'influence de l'entourage jouent un rôle capital. L'enfant les subit fortement. Ce n'est pas seulement spirituellement qu'il est vrai qu'une

vocation est l'épanouissement de tout un milieu, la chose est vraie déjà sur le plan psychologique. »

Selon que l'enfant est doué d'un tempérament plutôt tétanoïde, ou plutôt basedoïde (6), cette préfiguration de sa vie due à la suggestion du milieu prendra une forme... *de contrainte ou de spontanéité.* Généralement on ne relève pas les cas de contrainte psychique, et nous-même n'en avons pas rencontré dans notre documentation directe. Encore est-il bon de savoir qu'ils existent, et qu'un simple désir des parents à peine manifesté peut prendre chez certains tempéraments fort impressionnables la forme d'un véritable impératif, accompagné d'une sorte d'obsession de déplaire ou de faire mal. Le premier devoir, pour l'éducateur qui ne veut pas conduire l'enfant vers un choix malheureux, est de s'assurer qu'aucune pression subjective n'entre en jeu dans l'orientation du sujet.

A ce propos nous croyons opportun de signaler qu'une théorie ascétique qui tendrait à déceler des éléments de culpabilité morale dans le libre refus d'une vocation supérieure, appliquée à la culture des vocations, pourrait avoir des effets néfastes. Nous verrons plus loin que les éléments impératifs ne jouent déjà que trop dans les vocations normales, que fort nombreux sont ceux qui, au moment du choix, sentent que « reculer ou renier le choix serait briser l'élan fondamental de leur vie ». Le bien-fondé de ce sentiment nous semble très faible. C'est dans bien des cas une sorte d'angoisse instinctive dont on entoure l'option vitale. A peu près comme le primitif s'imagine que marcher à gauche au lieu de marcher à droite pourrait bien lui jeter un mauvais sort. L'effort de l'éducateur doit tendre à libérer l'enfant de toute contrainte psychologique, quelle qu'elle soit. Une appréhension comme celle que nous signalions plus haut : « que ce serait trahir sa maman et briser le rêve cher de sa vie que de ne pas s'orienter vers le sacerdoce » doit de toute évidence être combattue chez l'enfant : il faut le libérer de ce facteur troublant.

Il est vrai que la plupart des enfants n'éprouvent pas la contrainte comme contrainte. Les éléments de pression qui agissent sur eux sont tellement bien intégrés dans leur élan spontané qu'ils les ressentent comme des forces émanant d'eux-mêmes. Il s'agit alors de tempéraments bien intégrés ou basedoïdes. Voici une lettre d'un petit élève de 7e où tout est aspiration sans l'ombre d'une contrainte. Cette lettre est adressée à son ancien surveillant :

« ...Maintenant Père j'ouvre mon cœur à vous, et je vous dis toutes

(6) Jaensch élabore sa caractérologie à partir de deux types fondamentaux qu'il appelle Type B (Basedoïde) et Type T (Tétanoïde). Ce qui les différencie c'est, outre des structures physiologiques déterminées, une forme caractéristique de l'imagination. Chez le premier dominent les phénomènes d'accueil optimiste, d'intégration, d'exaltation du moi. Chez l'autre l'image mentale s'impose du dehors avec un caractère obsessionnel et hostile, qui détermine une mauvaise intégration du sujet avec le donné et du sujet avec lui-même.

mes pensées telles qu'elles sont : voilà Père je voudrais un jour être prêtre, je sens que le Bon Dieu m'a appelé pour pouvoir faire du bien aux âmes, j'aspire à pouvoir un jour si Dieu me l'accorde de changer le pain et le vin en le corps et le sang de Jésus-Christ. Et un jour monter les degrés d'un autel où vous avez aussi déjà célébré la messe, et pouvoir me dire, c'est grâce aux prières de mon ancien surveillant, qui m'a inspiré un jour de devenir prêtre par son grand esprit de devoir. C'est grâce à vous que le Bon Dieu m'a appelé, car un jour en revenant de l'étude le Bon Dieu m'a dit : « Xavier, je t'appelle ». Aussi père priez pour moi, car je prie pour vous. J'espère qu'un jour je vous reverrai, car alors je crois que ce jour sera le plus beau de ma vie. Ainsi Père sont les vœux d'un de vos anciens élèves, qui a souvent son cœur à vous, et qui vous demande ce qu'il doit faire pour devenir moissonneur d'âmes.

Croyez, cher Père, à mes sentiments de plus vive reconnaissance et au dévouement particulier de votre ancien portier d'étude, qui un jour deviendra, si Dieu lui prête vie et lui accorde une telle faveur,

*prêtre* X. J.

Ceci me semble un cas clair de cette aspiration intense et irréfléchie de l'enfant, qui structurellement doit répondre au besoin, qui est en lui, de ressembler à ceux qui sont le plus admirés dans la société adulte et de les imiter. Je ne nie nullement la part mystique de ce genre de vocation. Je crois seulement que tout travail de la grâce doit se ramener instrumentalement à un processus psychologique, la grâce créée n'étant pas une substance, mais un principe, non pas une entéléchie, mais un influx vital à travers notre être et nos facultés. Il nous est donc toujours licite de rechercher les phénomènes psychologiques qui servent en quelque sorte d'instrument à la grâce. C'est dans ce sens que je serais porté à affirmer que la vocation de l'enfant est essentiellement structurée sur une psychologie d'imitation.

Que dès lors l'option de l'adolescent ne puisse simplement s'édifier, par une sorte d'intensification, à partir de la vocation d'enfance, mais doive subir une reconstruction totale sur d'autres bases, c'est ce qui ressort de nos observations, et c'est ce qui s'explique aisément selon nos analyses.

Le choix de l'enfant est essentiellement l'acceptation d'une suggestion émanant du milieu adulte. L'enfant est toujours disposé à se sacrifier à son désir d'être comme les grands et d'être accueilli par eux.

L'adolescent au contraire rejette tout ce qui porte la marque d'une suggestion. Quand il se donne, c'est à quelques privilégiés librement choisis, sinon il tend à s'opposer.

Le choix de l'enfant est sensibilisé par un comportement extérieur ; il s'agit pour lui d'imiter tel ou tel mode de comportement.

L'adolescent au contraire, même quand il semble imiter, n'interroge que ses tendances profondes, il cherche à libérer une certaine poussée de l'énergie vitale en lui, il cherche à exprimer son moi profond. S'il est séduit par telle ou telle personnalité, c'est qu'il a deviné en elle les mêmes tendances ou des tendances complémentaires, intégrées dans une réussite de vie. Il y trouve l'image de son *moi* le meilleur.

Le seul critère qui joue chez l'enfant est le critère social entendu largement : « Le Bon Dieu sera content, je serai aimé, admiré, etc. »

Le seul vrai critère qui agit chez l'adolescent c'est le critère personnel : « Ainsi je serai quelqu'un, ainsi je me réaliserai ».

On ne s'étonnera pas dès lors qu'un conflit puisse naître entre la forme enfantine de l'option et la forme adolescente. Dans bon nombre de cas, heureusement tout s'arrange mieux... Pendant quelques années, généralement de 14 à 15 ans, parfois plus, parfois moins, l'enfant est comme désensibilisé à l'égard de sa vocation ; puis quand, vers 16 ans, le problème se pose à nouveau, l'ancienne forme est pour ainsi dire morte. Elle n'est plus qu'un souvenir qui ne s'oppose pas à l'élaboration d'une structure nouvelle.

Il en va autrement dans le cas de *fixation d'enfance* quelque peu pathologique, quand un complexe quelconque est venu s'ajouter à la période sensible spontanée. Alors le conflit doit naître. Le sujet se trouve dans l'alternative soit d'abandonner la forme d'enfance fixée en lui, soit d'y ramener les exigences de l'option adulte. Dans le second cas nous aurons une vocation infantile.

La conclusion s'impose à tout éducateur : il faut éveiller les vocations dès l'âge de 12 à 13 ans, mais, une fois la semence jetée, il faut faire confiance à la nature et ne pas persécuter l'enfant au risque de créer des fixations. Plusieurs des sujets que nous avons pu interroger gardent une sorte de ressentiment à l'égard de Pères spirituels indiscrets.

Quand alors le problème de la vocation se pose à nouveau vers l'âge de 16 ans, sans tabler sur les velléités d'enfance, en montrant simplement à l'adolescent comment par l'option vitale il lui est possible d'épanouir au maximum et harmonieusement sa personnalité totale (ce qu'il cherche), nous pouvons avoir confiance que malgré tout nous avons déjà un allié dans la place. Grâce au rêve d'enfance une certaine accoutumance s'est faite, une certaine vibration sympathique pour une forme de vie existe en lui, et cet élément pèsera sur sa détermination sans la heurter et sans la fausser.

Paul ERNST, S. I.

# NOTES EN MARGE D'UNE MISSION PAROISSIALE

Dix ans depuis la dernière mission ! Nous avions eu depuis lors une semaine de la famille, des triduums, etc. Mais une mission de quinze jours représente une tout autre entreprise. En tout cas, nous avons pu profiter de ces dix années de travail paroissial pour éviter certaines erreurs. Par exemple, nous n'avons plus recruté sans discernement des propagandistes pour aller au petit bonheur, de maison en maison, annoncer la mission. On fait ainsi plus de mal que de bien. Ces visites sont avantageusement remplacées par une propagande entamée de longue date, à coups d'imprimés déposés dans toutes les boîtes aux lettres ou sous les portes des appartements dans les immeubles à boîtes aux lettres collectives. « Dans trois mois... ». « Dans onze semaines... », etc.

Quant aux visites, elles consistèrent en des démarches bien étudiées, d'après le travail d'apostolat mené depuis des années et soigneusement consigné. La mission représente à ce point de vue une tentative de récolte de fruits mûrs ou mûrissants. Evidemment, quelques conquêtes soudaines ou imprévues ne sont pas exclues.

Un slogan généralement répandu aujourd'hui déclare qu'une mission n'est plus rien d'autre qu'une « retraite de braves gens ». Nous venons d'expérimenter que, pour une paroisse travaillée systématiquement pendant des années, cela n'est absolument pas vrai. Dès le premier soir de la mission et tout au long de celle-ci, nous avons constaté qu'une bonne partie de l'auditoire n'était pas composée de « braves gens » mais d'incroyants, de non-pratiquants connus par nos assistantes paroissiales et aussi d'un certain nombre d'inconnus attirés par la propagande. Certains ne paraissent qu'une fois, d'autres rarement, mais plusieurs restent extraordinairement fidèles. L'auditoire représente en somme les différentes catégories de paroissiens de toute condition et de tout degré de culture. La tâche des prédicateurs n'est pas facilitée par ce fait, mais elle est infiniment plus importante et plus intéressante.

Nous ne débutons pas le dimanche soir. Aux messes du dimanche un des missionnaires amorce la mission. Et celle-ci débute le lundi soir. Le motif de cette disposition est trop clair.

Le lundi soir l'église est pleine. Pas comble mais pleine. Sensiblement plus de monde qu'il y a dix ans. Il est vrai que nous sommes au début de juin. Mais il faut noter qu'en cette année 1947 les gens ne s'intéressent plus à rien. Ce début est donc un succès. Pas un triomphe, mais un grand succès. La paroisse possède une population très jeune. Je note tel père de famille qui représente à lui seul sa femme et quatre jeunes enfants qui ne peuvent être laissés seuls à la maison. Ainsi, par roulement, présences alternatives, apparitions espacées, etc., on peut estimer que la moitié des foyers de la paroisse aura envoyé au moins une fois, et en beaucoup de cas plusieurs fois, un représentant à la mission. Bien entendu il y a un fond de quelques centaines d'auditeurs absolument fidèles du premier au dernier jour. Et pas seulement des dévots. J'ai noté telle jeune femme de travail-

leur, incroyante, présente chaque soir et berçant son petit sur ses genoux. Nous n'avons pas de garderie. La formule ne rend pas. Plusieurs mamans amènent la petite voiture dans l'église. L'habitude s'introduit chez nous. Il faut l'encourager. Le spectacle n'est pas banal de ces mamans écoutant un sermon sur la beauté du rôle de la mère, tandis qu'elles tiennent leur petit dans leurs bras...

Le clergé ne trône pas dans les stalles. Il s'installe au petit bonheur dans le fond de l'église. A la sortie, on est ainsi en contact avec les gens, après avoir été mêlé à l'auditoire tout au long de la séance. Le curé assiste au défilé des paroissiens et félicite volontiers les courageux.

Il ne faut pas exiger des missionnaires que l'auditoire augmente au cours de la mission. Ne pas s'hypnotiser sur les chiffres. Si votre propagande a été bien menée, si la paroisse est systématiquement travaillée par l'apostolat des laïques depuis des années, vous réunirez pour le premier soir une assistance que personne n'est capable de garder entièrement ou d'augmenter sensiblement. Il faut en prendre son parti. Le premier soir, un certain nombre d'auditeurs seront déçus, à tort ou à raison. Il en est toujours qui s'imaginaient autre chose, qui croient tout savoir, etc.

Tout considéré, je pense que nous ne pouvions rêver meilleur « tandem » de prédicateurs. Ils ont perdu un peu de monde après l'ouverture. (Il est vrai que pendant trois jours la chaleur fut hélas ! sénégalienne). Mais depuis lors ils conservèrent un bel auditoire, d'une fidélité extraordinaire et d'une attention émouvante.

Evidemment, on aurait pu grossir cet auditoire en procédant à des manifestations spectaculaires. Nous n'avons pas tenté la chose. D'abord parce qu'on eût écarté la partie la plus intéressante de l'auditoire, qui venait chercher la doctrine et non du cinéma. Ensuite parce que, à notre avis, les éléments spectaculaires d'un office effacent l'effet de l'exposé doctrinal. Les missions qui recrutent ainsi des auditeurs laissent-elles les plus beaux résultats ?

Il ne faut pas commencer une mission par une « glose » suivie du sermon classique sur Dieu. Vous perdrez une partie de l'auditoire réuni par tant d'efforts et déçu. Mais si vous débutez en situant le chrétien face au monde d'aujourd'hui, les gens seront empoignés et auront à juste titre l'impression que vous êtes actuel, ce qu'ils désirent par-dessus tout. Il faut garder ce thème, ce qui n'empêche pas de prêcher, comme il se doit, les fins dernières et les grandes vérités.

Cette « fameuse » glose du début semble d'ailleurs constituer un sérieux problème. Je le propose aux discussions des réunions de prédicateurs de missions. L'affaire me semble très mal au point. La glose, telle qu'on la pratique aujourd'hui, constitue un début de séance médiocre et beaucoup d'auditeurs s'arrangent pour la manquer, de manière à arriver à temps pour la pièce de résistance, le « sermon ». Il y a là quelque chose qui ne va pas. Sans compter que les problèmes soulevés dans cette partie de morale pratique sont actuellement si complexes et si délicats qu'on en dit généralement trop ou trop peu, dans des termes de théologie morale qui ne mordent pas et qui créent souvent plus de confusion que de clarté. Nous devons absolument revoir cela.

L'éloquence à la Lacordaire a vécu. Le micro permet le ton familier. Il

faut conseiller aux prédicateurs d'écouter les bons orateurs anglo-saxons, ou les bonnes causeries à la radio. Comment pourrait-on encore de nos jours parler quarante minutes sur un ton monocorde ou pleurard ou tonitruant ?

L'office doit être bref. Une heure suffit amplement. Après la glose, deux strophes d'un beau cantique classique. Puis le sermon, suivi d'une bénédiction du Saint Sacrement (Tantum ergo). Puis un pater et un ave pour ceux qui ne possèdent pas la lumière. Ne pas dire « pour les pécheurs ». Il y a dans l'auditoire des gens de bonne foi qui ne croient pas et qui sont outrés de se voir traiter de pécheurs. Si l'on parle de pécheurs il faut faire la distinction. Ainsi en beaucoup de domaines nous risquons de gaffer en gardant certaines formules de la mission classique.

Il faut terminer chaque jour exactement à l'heure. Personne ne partira avant la fin et vous garderez vos auditeurs pendant la quinzaine.

Et les visites faites par les missionnaires ? C'est un très grave problème. Si vous avez des missionnaires zélés, mais peu intelligents, ils se rueront à corps perdu. Le mal n'est pas très grand si votre paroisse n'est pas travaillée systématiquement par l'apostolat laïque. Mais le bien n'est pas très grand non plus. Succès de sympathie, de popularité, exutoire pour les mécontents, etc.

Mais si vous travaillez depuis des années par l'apostolat laïque systématique, faites bien attention. Nous avons eu la chance d'avoir comme missionnaires une équipe de gens intelligents. On leur avait indiqué des cas difficiles ou rebelles, suivis déjà de longue date par les assistantes paroissiales. Ils se sont mis à la besogne avec courage. Mais l'affaire s'est immédiatement révélée très délicate. Il faut cueillir le fruit exactement au bon moment. Si on tente la chose trop tôt, tout le travail si longuement mené peut être définitivement perdu. La seule vue d'une soutane peut faire se refermer une porte et il est à craindre que, par après, elle ne se rouvre plus, pas même pour l'assistante qui était parvenue à avoir ses entrées dans cette maison. Il s'agit donc de choisir les cas avec la plus grande circonspection et on peut appeler un homme intelligent le missionnaire qui comprend que beaucoup de conversions doivent être amenées par l'apostolat des laïques jusqu'au tout dernier terme, jusqu'au moment où l'intéressé finira par désirer lui-même la visite d'un prêtre.

Il reste que le champ offert au zèle des missionnaires reste toujours assez vaste, sans compter qu'en somme ils disposent de peu de temps si on organise encore dans l'après-midi une séance de prières à laquelle sont conviés spécialement les enfants, qui se recrutent entre eux et arrivent bientôt par centaines, pour peu que l'on possède l'art de les attirer.

Je ne pense pas que la mission entraîne un grand nombre de « retours », de ces retours sensationnels de dizaines d'années. On ne convertit plus les gens par quelques sermons, si bons qu'ils puissent être. Mais si maintenant nous pouvons reprendre par les laïques le lent et patient travail d'apostolat, spécialement chez leurs clients qu'elles ont vus à la mission, nos assistantes paroissiales pourront pendant des mois et des années récolter les fruits des semailles si péniblement faites par les missionnaires qui ont goûté peu de consolations.

Ainsi cette belle et bonne mission nous a confirmé dans notre opinion bien ancrée. Ah ! si, au lieu de quatre ou cinq assistantes, nous en avions

eu la vingtaine qu'il faudrait, comme cette mission eût pu être préparée et comme elle serait suivie d'une récolte magnifique ! C'est avec larmes que nous devons nous répéter : « La moisson est grande, mais... ».

Nous avons vu aussi que les missionnaires ne pourraient faire assez d'efforts pour comprendre la paroisse dans laquelle ils travaillent. Il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades. Une paroisse n'est jamais identique à une autre. Tant que le missionnaire n'a pas vécu la paroisse dans laquelle il travaille, il ne fera que de la médiocre besogne. Nous remercions le Ciel de nous avoir envoyé deux hommes de Dieu qui se sont intéressés passionnément à notre paroisse, à son esprit, à son organisation, à ses méthodes d'apostolat et qui ont cherché à collaborer de toutes leurs forces avec zèle, renoncement et discrétion.

Nous remercions le Ciel de nous avoir accordé une prédication inspirée de réalités vécues, d'expérience profonde de la vie et des âmes. Sinon quel raté !

Pour nous, maintenant, le vrai travail commence. Et nous déplorons vivement le départ de ces hommes de Dieu. En les remerciant à la clôture de la mission, nous avons pu dire en toute sincérité à nos paroissiens : « Vous avez tous compris et senti que ces deux religieux sont avant tout des hommes de Dieu et qu'ils vous ont prêché non seulement ce qu'ils pensent, mais ce qu'ils vivent. « Hélas ! ils s'en sont allés. Nous commencions seulement à nous comprendre à fond. Car il est évident que, si le curé vit vraiment sa mission, s'il ne se contente pas d'attendre qu'elle soit terminée et avec elle les fatigues assez réelles qu'elle entraîne aussi pour le clergé, il fera à ses prédicateurs une foule de remarques peu agréables. D'abord, parce qu'il rêve l'impossible ; ensuite parce qu'il saisit, au sujet de l'auditoire, des nuances que les prédicateurs ne peuvent connaître et qui sont très importantes ; enfin parce que, s'il n'est pas entièrement dénué de personnalité, il aura ses idées à lui sur les thèmes développés et sur la méthode. Il doit exprimer tout cela pour aider à la bonne mise au point. Ce n'est pas gai pour des prédicateurs qui désirent bien faire et à qui l'on donne sans le vouloir l'impression que l'on n'est pas entièrement satisfait. Et comment le serait-on, si l'on a le souci des âmes ?

De leur côté les prédicateurs voient et jugent, discutent de méthodes auxquelles le curé tient comme à la prunelle de ses yeux. Ils en jugent en hommes d'expérience, mais le curé aura l'impression qu'ils jugent un peu vite.

Alors, si on est décidé à dire ce que l'on pense, cela fait à table des séances qui ne manquent certes pas de vie, ni d'intérêt, mais d'où l'amour-propre — jamais mort — sort parfois singulièrement amoché. Après quinze jours, la machine est rodée. Cela devient passionnant et plein d'instruction. Telle fut du moins l'impression que je ressentis personnellement. Et voilà que l'heure de la séparation sonne. C'est absurde.

Sans doute l'an prochain, s'il plaît à Dieu et s'ils n'ont pas gardé d'une paroisse aussi exigeante un souvenir trop saumâtre, nos prédicateurs nous reviendront, non pas pour un renouvellement de mission, mais pour une retraite paroissiale, que nous recommencerons chaque année sous forme d'une semaine centrée autour d'un sujet actuel.

Mais, et voici notre conclusion, pour autant que l'on puisse conclure si tôt après la fin d'une mission : s'il est vrai qu'une mission bien préparée

par des années de travail systématique de l'apostolat laïque et suivie d'années de récolte par le même travail est tout autre chose qu'une « retraite pour braves gens » mais un vrai torrent de lumières et de grâces pour le peuple comme pour le clergé, je me demande néanmoins s'il ne faut pas transformer le système actuel. Et je m'adresse respectueusement aux supérieurs pour dire ceci. Vos religieux se tuent à un travail épuisant. Je ne pense pas sans pitié à la vie de ces hommes qui voyagent sans cesse, qui doivent repartir dès qu'ils commencent à s'habituer à leur champ d'action. Cette course perpétuelle les fatigue et les disperse forcément. Elle les empêche aussi de fournir la besogne vraiment effective qui suppose à notre époque une adaptation si délicate aux circonstances spéciales de chaque paroisse, de chaque milieu. Le rendement de ces religieux ne serait-il pas infiniment plus grand, s'ils pouvaient, dans nos paroisses de grandes villes, s'attarder sur le terrain ? Si vous pouviez nous laisser plus longtemps un de vos prédicateurs, que ne ferions-nous pas en véritable esprit d'équipe ? Je vais plus loin. J'imagine des groupes de religieux venant, dans nos faubourgs surpeuplés, travailler pendant un temps indéterminé une paroisse, lui fournissant le nombre de prêtres dont elle a vraiment besoin, jusqu'à ce qu'elle soit devenue une vraie paroisse chrétienne. Epaulés par une bonne équipe de laïcs qui connaissent ce terrain, entretenant une vraie vie de prières, une magnifique liturgie, visitant, prêchant, donnant l'exemple, que ne réaliseraient-ils pas ? En somme une mission de quelques mois.

L'expérience ne mériterait-elle pas d'être tentée ?

Et le clergé paroissial ? Il devrait faire preuve d'esprit de collaboration, mais, certes, ce n'est pas la besogne qui lui manquerait.

Les missions, tout en restant utiles, sont dépassées par les événements. Les religieux ont mieux à faire que de les prêcher sporadiquement. Ne vont-ils pas y penser ?

*Bruxelles.*

Abbé Albert RYCKMANS,
Curé de la paroisse Sainte-Suzanne.

# A PROPOS DE LIVRES RECENTS

## AUTOUR D'UN DES PREMIERS FOYERS DE LA CULTURE OCCIDENTALE

A l'apparition du monumental ouvrage d'E.A. Lowe sur les plus vieux volumes latins conservés jusqu'à nos jours, la Revue a déjà fait voir à ses lecteurs (t. LXIV, 1937, p. 653-657 ; t. LXVI, 1939, p. 881-883) les ressources fournies par ces vénérables documents d'un autre âge à l'histoire de la civilisation chrétienne, de la culture et de la diffusion des idées, des usages et des croyances. L'utilité de ces publications déborde largement l'étude paléographique, à laquelle elles sont originellement destinées. Dans ce même domaine, le remarquable ouvrage de Bruckner, salué avec éloges dès 1936, mais arrêté malheureusement lui aussi par la guerre et ses suites, apporte une nouvelle contribution des plus importantes. Géographiquement ou topographiquement, l'ouvrage est de limites notablement plus circonscrites que celui de Lowe, puisqu'il ne comprend que les vieux centres helvétiques. Mais chronologiquement, il a beaucoup plus d'extension.

Les *Codices latini antiquiores,* en effet, s'étaient fixé comme terme final de leur enquête, l'année 800, c'est-à-dire les débuts de ce qu'on a appelé la renaissance carolingienne : simple démarcation représentée par un millésime facile à retenir, mais répondant à une réalité concrète, car il marque une date dans l'évolution de l'écriture comme dans la reprise de la culture intellectuelle de l'Europe médiévale. Le plan d'ensemble de l'auteur prévoyait la reproduction d'un millier et demi de ces témoins primitifs de l'écriture européenne, à répartir en dix fascicules. Il les recueillait, quelle que fût leur provenance, dans tous les dépôts de manuscrits des deux mondes. Cette énorme extension de l'enquête au point de vue géographique, qui exigeait pour rester dans les réalisations pratiques un ordre de publication qui suivrait l'ordre topographique des bibliothèques dépositaires, Rome, Londres, Oxford, Paris, etc., s'opposait malheureusement à un groupement topographique par provenance : ce qui supprimait les avantages d'une autre classification qui aurait aligné à la suite à travers les âges les produits d'un même centre d'activité.

Les *Scriptoria Helvetica medii aevi* d'Albert Bruckner (1), jeune professeur à l'Université de Bâle, n'ont pas hésité à prendre cette modalité. Ils se restreignent, comme l'indique le titre, aux seuls centres helvétiques : par contre, ils poursuivent jusqu'au XVI[e] siècle le développement de leurs productions. Cela donne l'avantage de réunir en groupes pour chacun de ces centres, beaucoup moins nombreux, tous les témoins connus, mais dispersés dans les bibliothèques modernes. Malgré cette limitation géographique, il va de soi que la réalisation de pareil plan n'allait pas sans de

(1) *Scriptoria medii aevi helvetica. Denkmäler Schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters.* Hrsg. u. bearb. v. Dr. A. Bruckner, Genf, Roto-Sadag, 40 × 28 cm.

I. *Schreibschulen der diözese Chur,* 1935, 96 p., XLVIII pl.

II. *Schreibschulen der diözese Konstanz. St. Gallen,* I. 1936, 88 p., XLVIII pl.

III. *Schreibschulen der diözese Konstanz. St. Gallen,* II. 1938, 132 p., LVI + II pl.

IV. *Schreibschulen der diözese Konstanz. Stadt und Landschaft Zürich,* 1940, 120 p., XLVIII pl.

V. *Schreibschulen der diözese Konstanz. Stift Einsiedeln. Kirchen und Klöster der Kantone Uri, Schwyz, Glarus, Zug.* 1943, 188 p., XLVIII pl.

longues recherches préalables et d'onéreux efforts, étendus et tenaces. L'entreprise est de nature à réjouir non seulement les paléographes et les bibliothécaires, mais aussi tous les médiévistes, historiens de la culture et de la pensée médiévale. Car elle s'attaque à un des foyers les plus intenses de la vieille culture médiévale, celui de l'ancienne Helvétie et de l'Alemanie méridionale, qui ont eu à partir du IX[e] siècle un rayonnement très intense et très étendu. Ce n'est pas le plus ancien foyer, car les îles Britanniques, avec leur groupe celtique d'infatigables migrateurs, bruyants semeurs de paroles et d'idées sur tous les grands chemins de l'Europe, puis l'équipe anglo-saxonne de Bède, Boniface, Alcuin, avant-coureurs ou agents de la renaissance carolingienne sur le continent, enfin le groupe de l'école de Tours portée à son apogée par Alcuin, partagent avec les régions du Rhin supérieur la gloire d'avoir été le berceau de la civilisation du moyen âge.

Ce groupe des centres de culture de la Suisse orientale, ou de la Haute-Allemagne médiévale, est représenté par quelques grands noms d'abbayes comme Saint-Gall et Reichenau, dont une bonne partie des volumes subsistent encore ; d'autres, comme le groupe de Coire et de l'ancienne Rhétie n'ont plus que quelques débris, que Bruckner est parvenu à repérer avec une religieuse sollicitude. Saint-Gall est une des rares bibliothèques, comme le Mont-Cassin jusqu'en 1943, dont les livres soient restés en grande partie sur place depuis douze siècles, exception faite des nombreux volumes égarés; Einsiedeln, moins ancien, est à peu près dans le même cas; Reichenau, qui fera l'objet d'un des volumes suivants, a vu échouer à la bibliothèque grand-ducale de Karlsruhe le principal de son fonds. Prévus pour remplir une dizaine de fascicules, les produits de ces centres de culture, qui rayonnent sur une grande partie de l'Europe carolingienne et postcarolingienne, sont minutieusement étudiés par l'auteur, qui les répartit d'après les anciens diocèses.

Le plus méridional, celui de Coire, ouvre la série, dont les débris fort maltraités par le temps, ont un intérêt spécial comme vestiges d'un vieux centre de civilisation, espèce d'îlot perdu dans les montagnes des Grisons, entre les groupes de l'Italie du Nord et celui de Saint-Gall ; leurs caractéristiques, originales malgré leurs emprunts, différencient Coire et la vieille Rhétie de son influent voisin du Sud, jusque dans son écriture. Bruckner a relevé tous les témoins accessibles : livres, actes, chartes, documents, perdus dans les reliures des volumes du chapitre épiscopal de Coire. Comme pour les autres groupes, il les décrit avec minutie, et avec une remarquable précision toujours chère aux spécialistes, mais qu'il n'y a pas lieu ici de développer davantage. Disons seulement que, là comme ailleurs, l'influence carolingienne se fait sentir jusque dans le triomphe de l'écriture « caroline », qui bientôt se substitue à tous les autres types, tandis que le type de Bénévent et la manière visigothique montrent plus d'indépendance, à cause entre autres de leur éloignement.

Avec l'antique Saint-Gall, tardive fondation des *Scoti* de Colomban, on passe au diocèse de Constance, dont la description couvre plusieurs fascicules : le premier, qui présente les spécimens d'écriture usités jusqu'à la disparition de l'écriture alemanique, le second, qui comprend le triomphe de la « caroline » et l'apogée du *Scriptorium* jusqu'au XII[e] siècle, étalent les gloires et les services de Saint-Gall, que ses premiers abbés haussent au premier rang des centres calligraphiques et artistiques. Théâtre d'activité des grands pédagogues de la vieille langue germanique, associée avec Jumièges et Limoges aux origines de la séquence et de la poésie religieuse rythmique, la vieille abbaye est visitée avec faveur par les empereurs lettrés de la race des Othons ; elle hospitalise souvent des visiteurs celtiques, dont le bagage est riche en manuscrits artistiques ; de temps à autre, elle héberge

aussi des visiteurs byzantins, qui y apportent leurs livres aux éclatantes enluminures. Mais la sphère d'influence de ces divers groupes n'a pas encore été parfaitement élucidée. Le culte d'aussi vénérables souvenirs fait manier avec un religieux respect non seulement les pages érudites et pondérées de Bruckner sur chacun des produits sortis de ce vénérable *scriptorium* ; il entremêle aussi d'un sentiment d'émotion l'inspection des belles planches artistement calligraphiées et enluminées des vieux volumes de Saint-Gall, transcrits et ornementés il y a un millier d'années par une des meilleures écoles de la vieille Europe.

Chaque fascicule contient d'abord un aperçu sur le groupe des centres décrits et sur le développement de leur bibliothèque et de leur *scriptorium* : aperçu conditionné par l'abondance ou la pénurie des documents. Ainsi s'explique que celui sur Coire et sur le canton des Grisons soit assez maigre, tandis que ceux qui concernent Saint-Gall (fascicules II-III) et Einsiedeln sont très fournis ; par contre, le fascicule IV consacré à la ville et à la région de Zurich est le moins riche en vieilles institutions, car nous n'y trouvons antérieurement au XI^e^ siècle que l'abbaye de Rheinau et l'abbaye bénédictine de femmes de Zurich. La vieille écriture alemanique, avec la belle calligraphie d'un scribe connu seulement de nom, et les propensions qui s'accusent vers la « caroline » y sont l'objet d'études intéressantes. Une fois de plus, on y assiste à des luttes d'influence très suggestives. Le fascicule V comprend, outre les anciens *scriptoria* des cantons d'Uri, Schwyz, Glarus et Zug, la vénérable abbaye d'Einsiedeln, plus récente que Saint-Gall et Reichenau, mais féconde en transcriptions de volumes à partir du X^e^ siècle.

A la suite de cet aperçu historique, l'auteur place la description des manuscrits, dont la provenance a été identifiée par l'étude des caractères de leur écriture et à l'aide des preuves tirées des pièces documentaires et des témoignages historiques : nouveau champ de recherches qui a exigé de l'auteur un travail considérable. De son point de vue, le souci de la paléographie l'emporte sur celui de l'inventaire du contenu. Mais cela nous fait assister en quelque sorte au mouvement même de la population de l'abbaye, à Saint-Gall notamment, où se rencontrent d'abord, au VII^e^ siècle, avec l'irlandais Gall, formé à Bangor, mais dont les livres ont tous disparu, des scribes celtes, alamans, mérovingiens et rhétiques. A Saint-Gall aussi, à Reichenau, à Bâle, à Murbach en Alsace, même à Coire sous l'épiscopat de Remedius, on peut suivre les relations qu'entretiennent avec l'école carolingienne de Tours ces *scriptoria* culturels de la Suisse orientale et méridionale.

Imprimée en petit texte, cette description des manuscrits, très dense et très précise tout à la fois, basée sur une minutieuse étude, pour laquelle l'auteur s'était fait la main par un remarquable travail sur les actes et documents de Saint-Gall (1936), passe en revue un nombre considérable de livres manuscrits, d'actes et de pièces documentaires ; nous en trouvons 181 pour le fascicule I, 95 et 421 pour les deux fascicules suivants, respectivement 104 plus sommairement indiqués et 137 pour les fascicules IV et V. Les manuscrits de la ville de Zurich sont plutôt indiqués que décrits, à cause de l'excellent catalogue de dom Mohlberg, qui s'en est chargé tout récemment. Comme on l'a dit plus haut, la description des manuscrits s'étend jusqu'au XVI^e^ siècle. Mais il est manifeste que l'auteur a donné le principal de son attention aux témoins anciens. Les doutes élevés contre l'attribution à tel *scriptorium* de quelques-unes de ces pièces, ou l'éventualité de quelques additions possibles, au bénéfice d'un de ces centres, ou au détriment d'un autre, n'enlèvent rien à la valeur de l'ensemble. Dans cette détermination, parfois très délicate, l'auteur joint à une très grande « acri-

bie », affinée par une profonde expérience qui sait douter, une grande pondération et une prudente attitude. A propos du manuscrit 283 de Saint-Gall (t. III, p. 92) et de quelques autres apparentés, on aurait aimé avoir l'avis du savant paléographe sur le débat entre P. Lehmann et Preisendanz : car la note autographe de Walafrid Strabon, qu'on a cru y retrouver, intéresse la reconstitution de l'authentique *Glossa ordinaria* primitive, bien connue de tous les théologiens.

La copieuse série des planches, destinées à permettre le contrôle de ces descriptions, constitue une des pièces maîtresses de chaque fascicule. A elle seule déjà, cette section en grande partie inédite, faite sur grande échelle, et inspirée par un choix très averti, vaut à l'auteur et à la firme éditrice les plus chaudes félicitations. C'est en effet un des mérites de la publication d'avoir multiplié les reproductions, avec une abondance, qui monte à une cinquantaine de planches de grande dimension par fascicule, à raison d'une ou de deux reproductions, parfois trois ou quatre, par planche. A cette abondance se joint une perfection d'exécution technique et un souci de netteté et d'art, qui donne pour certaines pages de Saint-Gall et d'Einsiedeln, l'illusion de se trouver devant l'original : jouissance de fascinatrice bibliophilie, qui vient s'ajouter à la manipulation de ces précieux instruments de travail. L'ornementation des manuscrits, leurs pages liminaires, leurs miniatures, leurs lettrines, éventuellement leurs reliures y sont largement représentées, assez souvent à pleine page. Le plan du grand ouvrage de Lowe et l'accumulation des manuscrits le forçaient habituellement à se contenter de la reproduction de quelque six à dix lignes, soit de quatre à dix reproductions par planche ; une matière numériquement plus limitée laissait plus libre jeu à Bruckner.

Dans un même manuscrit, l'écriture mélangée, rhétique d'abord, alemanique ensuite, puis carolingienne, parfois entremêlée de corrections anglo-saxonnes ou d'éléments « scots », sans parler de l'« horrible » mérovingienne, nous dit la complication de ces recherches, qui exigent l'analyse des moindres particularités des caractères, de certaines lettres surtout, des traits, des ligatures, du « ductus » de la plume. Mais ces entremêlements des scribes, des modes d'écriture, et des procédés d'ornementation, accusent des relations d'échanges entre les Irlandais, les Anglo-saxons, les Francs, les Souabes, les Alamans, depuis l'Erin des *Scoti* jusqu'au Frioul du Nord de l'Italie et jusqu'aux Asturies transpyrénéennes, relations d'échanges qui englobent aussi les détails littéraires, et le monde des idées religieuses, des formules et des croyances. Si la vieille écriture alemanique, durant la période d'apogée de Saint-Gall, depuis l'abbé Gozbert (816-837) jusqu'à Salomon III (890-919), doit bientôt céder la place à la « caroline » partout triomphante, c'est bien un signe que le rayonnement de la renaissance carolingienne pénétrait dans tous les pays de l'Europe occidentale. L'étude de l'écriture mène à celle de la culture. Un des fascicules suivants établira une comparaison instructive entre les centres de Reichenau, de Constance et de Saint-Gall. A propos des relations intellectuelles et culturelles entre l'Espagne et l'Irlande, on a parlé de « symptômes hispaniques », sur le terrain des formes littéraires, entre autres, et dans le domaine liturgique. Outre leurs traces en Irlande, ils se présentent aussi dans l'écriture de la région de Coire : infiltrations curieuses, par des voies encore peu connues.

Mais ces infiltrations ou ces échanges, repérés de nos jours par l'étude minutieuse des témoins dispersés et mutilés par le temps, se constatent encore en d'autres domaines d'un genre plus relevé. Les particularités de détail, ajoutées à l'antique formule du symbole des Apôtres, dénotent des échanges non moins compliqués, par des routes souvent encore mal déterminées, depuis le bas Danube jusqu'aux Iles Britanniques, en passant par

Aquilée, Lérins, Rome, puis le Kent, la Bavière ou l'Aquitaine. A une période moins reculée, les études sur les origines du Pontifical ont fait repérer, dans ces transcriptions oblitérées par le temps, la marque des influences tantôt germaniques ou rhénanes, tantôt franques et gallicanes, qui ont présidé à l'élaboration d'un livre liturgique regardé jusque-là comme exclusivement ou essentiellement d'origine romaine.

Ce serait donc une erreur de croire que ces recherches de grand style sur l'histoire détaillée des bibliothèques et des manuscrits, auxquelles s'est complu depuis quarante ans le monde des bibliothécaires historiens ou philologues, ne sont riches en résultats intéressants que pour les spécialistes de la bibliothéconomie ou de la bibliophilie. En réalité, l'historien de l'Eglise et de ses institutions, l'historien de la culture et de la pensée, l'historien du monachisme en particulier, y trouvent aussi en abondance des ressources de documentation insoupçonnées : perspectives nouvelles, inattendues, où se situent parfois avec des contours bien nets, des influences d'art, de croyances ou de doctrine, l'ascendant dominateur de certaines œuvres, et les réactions d'idées et d'usages sur des groupes apparemment très éloignés. L'étude comparative des canaux d'influences ne peut qu'y gagner, comme aussi la connaissance des infiltrations multiples, d'où finalement est sortie la vie culturelle et religieuse du moyen âge occidental.

J. de GHELLINCK, S. J.

## UNE ENCYCLOPEDIE SUISSE (1)

Ces quarante dernières années ont vu paraître plusieurs encyclopédies remarquables, chaque grand pays se faisant un point d'honneur d'avoir « son » encyclopédie nationale. L'Encyclopaedia Britannica (11e édit., qui garde une bonne part de sa valeur, 1910-1911 : 29 volumes ; 14e édit., 1929, 24 volumes) a, on le sait, ouvert jadis la voie en ce domaine et reste encore guide et modèle. Notons, à côté d'elle : « The Encyclopaedia Americana » (édition 1946 : 30 volumes) et « The Catholic Encyclopedia » (Amérique, 17 volumes, 1907-1922) ; l'« Encyclopédie française » (commencée en 1933 sur un plan systématique : 21 volumes prévus) outre le « Larousse du XXe siècle (6 volumes: 1928-1933), l'«Enciclopedia italiana» 1929-1939 (36 vol. + app.), l'«Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana» (Espagne), terminée en 1933 (70 + 10 volumes), « Der grosse Herder » (Allemagne), 4e édit., 1931-1935 (12 vol. + atlas) et «Brockhaus Konversations Lexikons» (15e édit., 21 volumes, 1929-1935) ; les deux encyclopédies hollandaises : « De katholieke encyclopaedie » (1933-1938 : 24 + 1 vol.) et « Winkler-Prins algemeene encyclopaedie» (4e édit., 1932-1938, 16 volumes). Le «Schweizer Lexikon » que nous présentons ici veut être l'« encyclopédie suisse », de caractère universel, mais avec, évidemment, attention particulière accordée aux choses helvétiques (le pays; ses villes; son histoire; ses grandes personnalités, etc.). Sept volumes sont prévus. Les trois premiers ont paru : I : A-Briand ; II : Brjansk-Erfüllung ; III : Erfurt-Hermes. Le quatrième volume doit paraître au cours des mois prochains. Le prix de chaque volume relié est de 52 francs suisses.

L'exécution typographique, réalisée par l'Encyclios-Verlag (« Vereinigung der Schweizer Verleger ») est incontestablement de toute première valeur :

(1) *Schweizer-Lexikon,* 7 vol., Zürich, Encyclios-Verlag, 1945 sv., 25 × 16 cm., 3 vols parus : Bd. I. *A-Briand,* XII-1640 col. ; Bd. II. *Brjansk-Erfüllung,* XII-1688 col., 1946 ; Bd. III, *Erfurt-Hermes,* XII-1600 col. Prix : 52 frs suisses par vol.

beau papier glacé, impression très nette, illustration remarquable, contenant de nombreuses pages en couleurs et des photographies parfaitement réussies. Le modèle suivi quant à la présentation semble avoir été le « Grosse Herder » : même format, même justification, même aspect général : ce qui est une disposition excellente, rendant le volume à la fois maniable et élégant ; heureusement, à la différence du Grosse Herder, le caractère latin a été employé partout.

Du point de vue du contenu, on remarquera d'abord l'effort fait pour présenter de nombreux articles synthétiques, auxquels on pourra se référer pour des points particuliers : par exemple Abenteuer, Abstanmungslehre, Aegypten, Agrarpolitik, Alpen, Altar, Altchristliche Kunst, Alter (tout ce qui concerne l'âge), Architektur, Armenpflege, etc. Dans le choix de ces titres, — titres seuls, car les articles sont parfaitement originaux — le « Grosse Herder » nous semble également avoir exercé une heureuse influence. Aucun article n'est signé, mais il est évident qu'on a fait appel à des compétences ; les exposés sont sobres, concis, toujours bien informés, judicieux et modérés. Les photographies des personnages célèbres, des œuvres d'art, des monuments sont nombreuses. La date de publication donne à l'ouvrage une particulière actualité ; l'information est « up to date » et on a pu donner les références aux événements de la dernière guerre jusqu'à l'année 1945. Les jugements sur la guerre expriment bien l'opinion générale suisse, nettement favorable à la cause des alliés et franchement hostile au nazisme ; ils ont en même temps une objectivité sereine qui écarte les éclats passionnés ou les appréciations injustes. On a du reste visé davantage à fournir une information exacte plutôt qu'à discuter le pour et le contre des événements récents. Les noms récents de la guerre 1939-1945 ont été l'objet d'une attention spéciale, tant ceux du côté des Alliés : Churchill, Neville Chamberlain, de Gaulle, Bidault, etc., que du côté naziste : Göring, Göbbels, ceux-ci jugés avec une juste sévérité.

Le lecteur belge constatera avec plaisir l'intérêt porté aux personnes et aux choses de son pays ; outre l'article général « Belgien », bien fait dans l'ensemble (deux ou trois inexactitudes : p.ex. il n'a pas fallu attendre jusqu'en 1932 pour que soit admis l'usage des deux langues nationales au Parlement; qui est col. 1032 ce théologien « Cornel » ? est-ce une faute typographique pour Cornelius Jansenius ? ; col. 1033 : il y a 6 diocèses en Belgique et non 5 ; quelques fautes d'impression dans les titres de livres), de bonnes études sur les principales villes de Belgique : Bruxelles, Anvers, Bruges, etc., avec brèves indications sur des villes moins importantes Alost, Charleroi, de courts et substantiels articles ou mentions sur les principaux faits ou personnages de notre histoire ou de notre civilisation : notons au hasard : Amay sur Meuse (à cause du monastère bénédictin, aujourd'hui à Chèvetogne), Bolland et Bollandistes, Brialmont, beaucoup d'écrivains du mouvement Jeune Belgique, nos musiciens, nos principaux peintres, etc. L'histoire politique belge des XIX$^{e}$ et XX$^{e}$ siècles est moins bien partagée : si Henri Carton de Wiart est mentionné, on ne trouve pas le nom d'Auguste Beernaert, qui a joué un si grand rôle dans l'évolution sociale, politique et coloniale du pays.

Nous arrivons maintenant au point le plus important : l'attitude religieuse de cette encyclopédie. N'ayant pas de renseignements sur les auteurs responsables de ces articles non signés et sur les rédacteurs en chef dont les noms ne sont pas indiqués dans les volumes, nous ne pouvons les juger que par les articles eux-mêmes. Visiblement, l'intention principale a été de rendre l'encyclopédie accessible à tous les lecteurs suisses, catholiques, aussi bien que protestants des diverses nuances. Les articles religieux, tous rédigés objectivement, avec un grand respect et d'ordinaire avec un sens

chrétien indéniable, présentent souvent l'aspect que voici : d'abord un exposé doctrinal exprimant la vérité chrétienne, telle que pourraient y souscrire tous les catholiques aussi bien que tous les protestants orthodoxes (non libéraux) ; puis une description des croyances particulières par lesquelles, sur cette vérité précise, catholiques, luthériens, calvinistes, zwinglistes diffèrent les uns des autres. Tout ceci sans aucune teinte d'indifférentisme religieux ou de libéralisme éclectique, mais, visiblement, par un simple souci d'une information consciencieuse qui puisse être agréée des divers intéressés.

A titre d'exemple, très significatif, traduisons l'article « Abendmahl » (Cène) : « Cène (autres noms : Communion, repas du Seigneur, Coena Domini, Eucharistie) : principal sacrement des églises chrétiennes (à côté du baptême), fondé sur l'institution par le Christ à la veille de sa mort. La Cène n'est aucunement un repas analogue aux repas commémoratifs des morts ou aux repas des mystères qui existaient dans l'antiquité. Elle a bien plutôt sa signification originale unique par sa relation immédiate au sacrifice qu'est la mort de Jésus-Christ sur la croix. Cela se dégage du témoignage de Paul (1 Cor., XI, 23 suiv.) ainsi que des récits parallèles circonstanciés de l'institution par les trois premiers évangélistes. La célébration de l'Eucharistie est attestée dès l'Eglise primitive. — Dans leur conception de l'Eucharistie, la doctrine catholique et la doctrine protestante se séparent essentiellement l'une de l'autre : a) *Eglise catholique* : la Cène est un sacrifice non sanglant, de caractère sacramentel, comportant une transformation des éléments (Messe, sacrement de l'Autel) ; b) *Luther* : présence réelle du Christ dans le pain et le vin de la Cène sans transformation des éléments ; c) *Zwingle* : la Cène est le symbole de la fraternité chrétienne et du souvenir de la mort de Jésus ; d) *Calvin* : le Christ, dans la Cène, est substantiellement reçu (litt. : genossen), mais dans la foi et l'Esprit-Saint seulement ; e) Dans la *théologie protestante récente* la Cène a été interprétée très diversement : comme acte sacrificiel (Th. Zahn), comme célébration communautaire (« letztes Gleichnis Jesu » : K. C. Goetz), comme sacrifice et sacrement dans le cadre de l'histoire des religions (W. Bousset, H. Lietzmann, H. Weinel, G. Wetter), comme sacrement eschatologique (A. Schweitzer).

L'exemple de ce petit article exprime bien, nous semble-t-il, la méthode et l'esprit de la plupart des articles religieux sur le christianisme. Il nous aurait évidemment été impossible de prendre connaissance, même très superficiellement de trois volumes d'une encyclopédie si condensée ; mais, dans les divers articles que nous avons parcourus, par exemple les articles « Bibel », « Christentum », nous avons retrouvé la même méthode d'information objective, le même respect des choses religieuses, le même sens des valeurs chrétiennes. Nombreux sont les articles ou mentions consacrés aux personnes et aux choses catholiques: principaux saints de l'Eglise, personnalités ecclésiastiques (Bossuet, Bourdaloue, Charles Borromée, Claude Aquaviva, etc. ; nous aurions voulu trouver le Bx Edmond Campion et le P. Damien), ordres religieux, événements et acteurs de l'histoire ecclésiastique, etc. : tous ces articles sont bien rédigés, en général très exacts (parfois certaines erreurs semblent dues à un metteur en pages plutôt qu'aux auteurs : p. ex. III, col. 612, François de Vitoria a été rangé à tort dans la liste des saints du nom de François) et parfaitement orthodoxes.

Bref, cette encyclopédie, dans ses trois premiers volumes, nous semble, de nombreux points de vue, très recommandable et ne peut qu'augmenter notre estime de son pays d'origine, la Suisse, dont elle reflète l'esprit et les tendances, dont elle manifeste les qualités intellectuelles et les capacités techniques.

Jean LEVIE, S. I.

# ACTES DU SAINT-SIEGE

## ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

**Allocution de S. S. Pie XII au Sacré Collège à l'occasion de la fête de Saint Eugène sur les graves problèmes de l'heure présente** (2 juin 1947. — *Osservatore Romano,* 3 juin 1947 ; trad. française officielle).

Le Saint Père dit d'abord sa joie de pouvoir adresser la parole au Sacré Collège à l'occasion de sa fête pour parler des graves problèmes de l'heure présente et des dangers qui menacent le monde entier. Il continue :

*L'année 1947.*

« L'année 1947 ! Quel jugement porteront sur elle les siècles à venir ? La voici bientôt parvenue à la moitié de sa course, et jusqu'à maintenant, jusqu'au moment où Nous vous parlons, qu'a-t-elle apporté d'autre au monde que l'antithèse apparemment inconciliable entre la terrible accumulation des problèmes à résoudre, où l'on s'enfonce et l'on s'embarrasse, et l'humiliante insuffisance de leurs solutions ?

» Le verdict de l'histoire correspondra aux résultats qui sortiront des faits et des échanges de vues durant les mois de l'année qui restent à s'écouler.

» Les générations futures la béniront ou la maudiront, selon qu'elle représentera pour la grande famille humaine un point de départ vers le réveil du sentiment de fraternité, s'actualisant dans une organisation du droit et de la paix digne de l'homme, utile à tous et supportable par tous ; ou au contraire, une décadence progressive vers ces marécages stagnants de la discorde et de la violence, dont la fange ne peut exhaler que les miasmes méphitiques et délétères de nouvelles et incalculables calamités ».

*La sécurité.*

Le premier problème qui se pose est un problème de *sécurité* : à l'heure actuelle elle n'existe encore nulle part, et les « mesures d'après guerre » que l'on prend et « qui n'ont rien à voir avec la punition des criminels de guerre » sont le contre-pied de ce qu'il faudrait pour édifier une sécurité réelle.

« Nous ne connaissons que trop l'étendue et la gravité des horreurs sans nom par lesquelles un régime vaincu couvrit de désolation la face de l'Europe, et Nous ne voulons pas diminuer l'accumulation de ses fautes. Mais comment les peuples vainqueurs pourraient-ils adopter à leur tour ou tolérer les méthodes de haine et de violence dont vécut et se servit ce régime, employer les armes dont l'usage en d'autres mains souleva leur juste indignation ? Et quel homme sensé voudrait jamais chercher dans la ruine et la misère d'un voisin une garantie pour sa propre sécurité et stabilité ?

» C'est pourquoi, encore une fois, Nous voudrions exhorter et avertir les peuples : la sécurité, pour autant qu'il est possible de l'atteindre ici-bas, ne peut avoir d'autre base solide que la santé physique et morale du peuple, le bon ordre public à l'intérieur et, à l'extérieur, les relations normales de bon voisinage. Or, ces relations normales, même après la seconde guerre mondiale, il est toujours possible de les renouer. Puissent les gouvernants

des Etats ne pas laisser échapper cette occasion ; elle pourrait (à Dieu ne plaise !) être la dernière ».

*La prospérité des nations*

Un autre problème concerne la *production* : « Il y a des pays où les machines tournent d'un rythme rapide et travaillent sans interruption à plein rendement... Mais la prospérité des nations ne peut être ferme et assurée si elle n'est pas le sort commun de toutes. Aussi n'est-il pas exclu que l'inertie et l'impossibilité des échanges, auxquelles se voient contraints certains peuples, n'entraînent avec elles, avant qu'il soit longtemps, crises économiques et chômage même chez les autres ».

*La liberté.*

En troisième lieu, la *liberté.* « Elle ne peut fleurir que là où le droit et la loi gouvernent et assurent efficacement le respect de la dignité des individus aussi bien que des peuples. Et cependant, le monde doit encore attendre, réclamer que le droit et la loi créent des conditions stables pour les hommes et pour les sociétés; en attendant, des millions d'êtres humains continuent à vivre sous l'oppression et l'arbitraire. Rien n'est sûr pour eux : ni le gîte, ni les biens, ni la liberté, ni l'honneur ; et ainsi s'éteint dans leur cœur le dernier rayon, de sérénité, la dernière étincelle d'ardeur.

» Nous adressant, dans Notre message de Noël 1944, à un monde tout enthousiaste de la démocratie et désireux d'en être le champion et le propagateur, Nous Nous efforcions d'exposer les principaux postulats moraux d'un ordre démocratique qui soit juste et sain. Beaucoup craignent aujourd'hui que la confiance en cet ordre ne soit affaiblie par le contraste choquant entre la « démocratie en paroles » et la réalité concrète.

» Si Nous élevons en ce moment Notre voix, ce n'est pas pour décourager les multiples bonnes volontés qui se sont déjà mises à l'œuvre, ni déprécier ce qui a été obtenu jusqu'ici, mais seulement par le désir de contribuer, autant qu'il est en Nous, à un progrès de la situation présente. Il n'est pas trop tard, encore aujourd'hui, pour que les peuples de la terre puissent, d'un commun et loyal effort, réaliser les conditions indispensables tant à la vraie sécurité et à la prospérité générale, ou du moins à l'établissement d'un mode de vie tolérable, qu'à une bienfaisante organisation de la liberté ».

*La jeunesse*

Les deux points les plus menacés sont la *jeunesse* et la *famille.*

« L'Eglise, tendre mère, n'est pas la seule à craindre pour le sort de la jeunesse. Dans quelques pays, les nouvelles générations souffrent, tant les adolescents que les enfants, de langueur, d'anémie physique et spirituelle, occasionnée par la pauvreté matérielle avec tout son cortège de misères, d'insuffisance ou même d'absence complète de la vie de famille, du manque d'éducation et d'instruction, ou peut-être enfin de longues années de prison ou d'exil. Chez les peuples, au contraire, qui vivent dans de meilleures conditions, des périls d'un autre genre — conséquences souvent d'un excès de bien-être et de plaisir — menacent — et combien plus tristement ! — la santé physique et morale des jeunes. Mais voici qui est plus grave encore et rend le mal plus difficilement guérissable : la crise générale, en se prolongeant indéfiniment, par les troubles qu'elle provoque, par l'incertitude du lendemain qu'elle apporte fatalement, sème dans le cœur de la jeunesse grandissante la défiance envers les plus âgés, qu'elle rend responsables de tous les maux qu'elle souffre, le scepticisme vis-à-vis de tous les principes et de toutes les valeurs que ces derniers ont tant exaltés et qu'ils leur ont transmis.

» Il y a grand danger que d'innombrables jeunes gens, intoxiqués par ces ferments malsains, ne finissent par tomber dans un nihilisme absolu. Malheur aux peuples le jour où, dans l'âme de la jeunesse, vient à s'éteindre le feu sacré de la foi, de l'idéal, de la promptitude au sacrifice, de l'esprit de générosité ! Pour peu que dure un tel état de choses, quelle pourra devenir leur destinée ? »

*La famille.*

« De navrantes nouvelles Nous arrivent des territoires les plus éprouvés sur la misère de la famille, de la jeunesse, de la femme. Spécialement tragique est la condition de ces foyers — si on peut encore donner ce nom à ces groupes errants — sur lesquels la fidélité des époux à la loi de Dieu avait attiré la bénédiction d'une riche couronne d'enfants. Après avoir bien souvent payé, et plus que d'autres, leur tribut de sang durant la guerre, ils doivent supporter aujourd'hui plus particulièrement les conséquences de la pénurie générale d'habitations et de vivres. Dieu, certes, ne manque pas à sa parole, comme l'insinuent les ricanements des égoïstes et des jouisseurs ; mais l'incompréhension, la dureté, le mauvais vouloir d'autrui rendent la vie pesante et presque insupportable aux héros du devoir conjugal. Seul, en effet, un véritable héroïsme, soutenu par la grâce divine, peut maintenir dans le cœur des jeunes époux le désir et la joie d'une nombreuse progéniture. Mais quelle humiliation pour le monde d'être tombé si bas, dans un état social si contraire à la nature ! »

Et le pape lance un vigoureux appel au secours.

*Ne craignez pas.*

Le bilan des années écoulées depuis la fin de la guerre est navrant. Conférences sans résultat, tractations interrompues ou différées, peuples déçus, perdant courage et patience. Et pourtant il importe avant tout de *ne pas craindre*. Car la peur est mauvaise conseillère. « Elle ne sert qu'à donner le vertige, à aveugler, à éloigner de la route droite et sûre de la vérité et de la justice ».

Elle se cache sous de nombreux travestissements : faux amour envers les opprimés, prudence illusoire. Elle ferme la bouche là où il faudrait parler. Elle ne peut détourner aucun chrétien digne de ce nom de suivre fidèlement la doctrine sociale de l'Eglise. Il importe aussi de ne pas se croiser les bras sous prétexte qu'il n'y a quand même rien à faire ? Rien à faire ? Bien au contraire. Il y a plus que jamais à montrer la voie de l'intrépidité surnaturelle alimentée par les vertus théologales, à dissiper l'atmosphère de panique et de pessimisme et dessiller les yeux à la claire vision de la vérité et de la justice. C'est là le rôle des chrétiens.

*L'effort chrétien pour la paix.*

« Voilà précisément la raison de la haine que nourrissent contre l'Eglise tous ceux qui, vivant de discordes et de conflits, ont à cœur de les attiser toujours davantage. Ils sentent presque d'instinct que l'Eglise, établie par Dieu comme un roc de fraternité et de paix, ne peut pactiser avec les idolâtres adorateurs de la violence brutale, des luttes extérieures ou intérieures pour l'hégémonie universelle.

» Cette observation devrait suffire pour vous remplir, vous, catholiques, d'un saint orgueil, car la haine dont elle est poursuivie met en lumière la grandeur spirituelle et morale de l'Eglise et de son action pour le bien de l'humanité. Ayez conscience de cette grandeur. Elle signifie mission, devoir, responsabilité. Ce n'est pas en vain que la Providence divine a voulu que,

jamais peut-être plus profondément qu'à présent, se manifeste chez tous les membres de l'Eglise sur terre la conscience d'une forte et commune appartenance au même Corps mystique. Et plus l'effort des obscures puissances de décomposition, de discorde et de destruction s'étend aujourd'hui sur le monde entier, plus grande doit être l'efficacité de l'action prépondérante des chrétiens, de leur force d'union, d'ordre et de paix ».

*L'amour.*

C'est pourquoi le pape adresse un appel aux catholiques du monde entier pour que leur amour envers leurs frères déshérités se dilate encore en œuvres nouvelles.

« Il y a encore tant de régions d'où monte vers le ciel un cri d'angoisse et de supplication. Le ciel écoute ce cri d'angoisse, mais il veut l'exaucer par le ministère de votre charité ».

Et par conséquent, confiance en l'avenir. Car « l'avenir appartient aux croyants, non aux sceptiques et aux indécis.

» L'avenir appartient aux énergiques, qui espèrent et agissent avec fermeté, non aux timides et aux irrésolus.

» L'avenir appartient à ceux qui aiment, non à ceux qui haïssent ».

« La tâche qui vous est confiée par la Providence en cette heure cruciale n'est pas de conclure une paix languissante et pusillanime *avec* le monde, mais d'établir *pour* le monde une paix vraiment digne, à la face de Dieu et des hommes ».

Le Souverain Pontife termine en demandant au Sacré Cœur de hâter la paix et en accordant à tous sa bénédiction apostolique.

## A travers les lettres et messages de Pie XII en 1946.

Aux discours et messages reproduits ou résumés dans notre fascicule de mai, p. 530-537, il faut encore ajouter ceux qui suivent et qui n'ont pu trouver place dans le fascicule de mai.

*Allocutions à divers groupes professionnels,* qui avaient sollicité une audience du Souverain Pontife : le 11 juillet 1946 à des *journalistes américains* sur *le liberté de la presse,* la nécessité d'une presse libre et les limites de cette liberté (*Osserv. Rom.,* 12 juillet 1946 ; *Doc. Cath.,* 1946, col. 1383-1384) ; le 7 novembre 1946, à des *médecins-dentistes d'Italie,* sur *leur profession* (*Fiches documentaires,* o.c., n° 17) ; le 16 novembre 1946, aux *agriculteurs italiens* sur l'importance et les devoirs de *l'agriculture* et sur la *situation générale de l'agriculture* dans le monde actuel et en Italie (Quelques titres : Danger d'une réforme agraire précipitée. — L'opposition entre ville et campagne. — La désertion des campagnes. — Capitalisme ou étatisme agricole. — Attitude sociale des cultivateurs) (*A. A. S.,* XXXVIII, 1946, p. 432 ; *Doc. Cath.,* 1946, col. 1441-1446 ; *Fiches documentaires,* o.c., n° 18).

*Discours aux participants du Congrès International de philosophie à Rome,* le 21 novembre 1946, *sur la philosophie* (*A. A. S.,* XXXVIII, 1946, p. 426 ; *Fiches documentaires,* o.c., n° 19).

*Approbation du nouveau statut de l'Action catholique italienne* dans une lettre du 11 nov. 1946 au Cardinal Piazza, archevêque de Venise, sur l'*Action catholique et son organisation* (*A. A. S.,* XXXVIII, 1946, p. 422 ; *Doc. Cath.,* 1946, col. 1473-1478 ; *Fiches documentaires,* o.c., n° 14).

## S. CONGREGATION DES SACREMENTS

**Tribunaux régionaux au Canada pour les causes en nullité de mariage.** (Décret du 28 janvier 1946. — *A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 281. Normes du 13 mai 1946. — *Ibid.*, p. 287).

Les Ordinaires du Canada, s'inspirant du Motu Proprio « *Qua cura* » du 8 décembre 1938 (1), ainsi que du décret de la S. C. des Sacrements du 20 décembre 1940 (2), qui organisent le premier en Italie, le second aux Iles Philippines, des tribunaux régionaux pour les causes en nullité de mariage, ont demandé au Saint-Siège qu'une semblable mesure, vu la rareté des causes en nullité de mariage au Canada et la difficulté de constituer dans chaque diocèse des tribunaux parfaitement organisés, soit accordée à leur pays.

La S. Congrégation des Sacrements, acquiesçant à leur demande, a établi, par décret du 28 janvier 1946, au Canada sept tribunaux régionaux, avec leurs circonscriptions déterminées comme suit :

1) Le tribunal de Québec, pour les deux provinces de Québec et de Saint-Germain de Rimouski.

2) Le tribunal de Montréal, pour sa propre province.

3) Le tribunal d'Halifax, pour les deux provinces d'Halifax et de Moncton.

4) Le tribunal d'Ottawa, pour sa province.

5) Le tribunal de Toronto, pour les deux provinces de Toronto et de Kingston.

6) Le tribunal de Regina, pour les deux provinces de Regina et de Saint-Boniface, ainsi que pour l'archidiocèse de Winnipeg.

7) Le tribunal de Vancouver, pour les deux provinces de Vancouver et de Edmonton.

En seconde instance, outre la Rote à laquelle on peut directement appeler, quatre seulement de ces sept tribunaux sont compétents, Montréal, Ottawa, Québec, Toronto, et leurs ressorts respectifs sont fixés de telle façon qu'en aucun cas ils ne soient, l'un pour l'autre, mutuellement tribunal d'appel. Le personnel de ces tribunaux est désigné, à la majorité des suffrages, par les Ordinaires de la circonscription, pour cinq ans.

Des normes, presque entièrement semblables à celles édictées pour la constitution des tribunaux régionaux aux Iles Pilippines (*A. A. S.*, XXXIII, 1941, p. 364) entrent dans le détail de l'application de cet important décret. Enfin, quelques règles provisoires déterminent la procédure des affaires pendantes.

(1) *N. R. T.*, 1939, p. 334.
(2) *Ibid.*, 1946, p. 459.

# BIBLIOGRAPHIE

## ECRITURE SAINTE

*Nouveau Testament*

G. E. WRIGHT et F. V. FILSON. — *The Westminster Historical Atlas to the Bible.* Philadelphie, Westminster Press, 1945, 40 × 28 cm., 114 p., avec 35 cartes et 77 illustr. Prix : 4 dollars.

L'archéologue et orientaliste américain W. F. Albright, professeur de langues sémitiques à Johns Hopkins University est actuellement, par ses fouilles archéologiques, ses écrits, son influence entraînante, une des figures marquantes de l'exégèse et de l'archéologie de l'Ancien Testament. C'est, semble-t-il, sous son inspiration et avec sa collaboration que vient d'être réalisé, par M. G. E. Wright (pour l'Ancien Testament) et F. V. Filson (pour le Nouveau) ce remarquable atlas historique de la Bible. Cet ouvrage est incontestablement, quant à la technique d'ensemble et la perfection typographique, admirablement conçu et réalisé ; il contient 18 pages de cartes en couleurs (au total 35 cartes) très belles, claires, exactes et précises ; pas de surcharge de détails mais soigneuse notation de tout ce qui est important. Chacune des pages de cartes illustre un aspect ou une période de l'histoire biblique ; elle est précédée ou suivie de quatre grandes pages de texte (en deux colonnes) qui en présentent le commentaire. Par exemple la planche V donne la carte d'Egypte du Nord, Sinaï et sud de la Palestine, pour fixer les étapes de l'Exode, les quatre pages 37 à 40 décrivent les derniers temps du séjour en Egypte, l'Exode, le séjour au désert, la conquête de Canaan surtout du point de vue de l'archéologie la plus récente et de la géographie. La planche VI est une carte de Palestine à l'époque des Juges et cette période fait l'objet du commentaire géographique et archéologique des pages 43 à 46. L'atlas débute avec Abraham et s'étend jusqu'à la fin de l'âge apostolique. Soixante-dix-sept illustrations, (plans, paysages, reproductions archéologiques), heureusement choisies et d'une très belle réalisation typographique, sont insérées dans le texte. Une suggestive introduction du professeur Albright, archéologue éminent, sur les méthodes archéologiques « The Rediscovery of the Biblical World », ouvre le volume ; un chapitre « Excavations in Modern Palestine », s'étendant jusqu'aux toutes dernières fouilles et accompagné d'une carte des sites explorés, termine l'ouvrage. Deux tables : l'une de tous les noms géographiques cités, l'autre des faits ou idées étudiés dans le texte, rendent très aisé l'usage de l'atlas. Le tirage extrêmement élevé (c'est par dizaines de milliers que l'ouvrage se vend en Amérique) a permis de laisser cet ouvrage au prix très modéré de 4 dollars.

L'esprit qui inspire les auteurs, protestants américains, est certainement très respectueux de la Bible ; constamment, ils mettent en relief tout ce qui, dans les découvertes archéologiques, peut confirmer ou éclairer les récits bibliques, p. ex. p. 25b et 30b la lumière que projettent les textes de Nuzi sur la description de la vie patriarcale dans la Genèse ; ils cherchent, par l'archéologie et la géographie, à construire et non à détruire. Ce n'est pas à dire qu'ils rejoignent partout l'exégèse catholique ; avec M. Albright ils croient devoir (p. 40a) déduire des récentes fouilles de Jéricho que la ville était déjà en ruines un siècle avant l'arrivée de Josué (position de M. Albright contredite à plusieurs reprises par le P. Vincent, O.P.) ; ils émettent des doutes semblables (p. 105b) sur la prise de Ai par les Israélites (problème discuté ; cfr. à ce sujet N.R.Th., 1938, p. 87-88) ; ils semblent

peu favorables (p. 95a) à l'authenticité de la « I[e] Petri ». Mais ces opinions sont chaque fois exprimées avec réserve et sans insistance ; l'ouvrage est dans son ensemble conservateur, tout en étant sincèrement ouvert à tous les progrès de l'archéologie et de l'exégèse. La somme de renseignements condensée dans ces 115 pages est considérable ; les qualités pédagogiques de la présentation sont incontestables. Le « Westminster Historical Atlas » peut être sans inconvénient et avec grand profit franchement recommandé à nos bibliothèques de séminaires et de collèges théologiques.

J. Levie, S. I.

* *The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ. Revised Standard version.* New York, Nelson, 1946, 19 × 13 cm., VIII-554 p. Prix : 2 dollars.

* *An introduction to the Revised Standard Version of the New Testament.* Ibidem, 72 p.

En tous pays se manifeste actuellement un même mouvement vers une traduction de l'Ecriture Sainte moins solennelle, moins hiératique, plus aisée à comprendre, plus proche du langage des plus humbles. C'est une version semblable que vient de réaliser en Angleterre M. R. Knox pour les catholiques. C'est la même intention qu'expriment nettement les rédacteurs de cette « Revised Standard Version » du protestantisme américain. Transmettre le contenu du Nouveau Testament « with the utmost directness, simplicity and vigor » (p. 33), tel a été le but des traducteurs, comme il avait été celui des écrivains eux-mêmes. Le travail présent constitue la « revision officielle », décidée par les autorités, de l'American Standard Version de 1901, laquelle était elle-même une revision de la King James Version anglaise de 1611. Un comité de revision avait été choisi et commença ses travaux en 1930. On pourra lire, dans les pages très suggestives de l'« Introduction », l'histoire détaillée de ce long travail, les obstacles et interruptions, les principes adoptés par les reviseurs, les noms des neuf membres du Comité du Nouveau Testament (tous bien connus des exégètes : par ex. J. Moffatt, secrétaire jusqu'à sa mort en 1944 ; E. J. Goodspeed ; H. J. Cadbury ; F. C. Grant, etc.), les principales difficultés rencontrées, les longues délibérations en commun pendant des centaines d'heures, etc., etc. A cause des problèmes qu'elle soulève et discute, ainsi qu'en raison de la compétence de ses auteurs, cette introduction garde tout son intérêt, même en dehors du public de langue anglaise. La traduction elle-même est incontestablement d'une remarquable clarté ainsi que d'une simplicité frappante, tout en restant rigoureusement fidèle. Mais toujours on a choisi l'expression aujourd'hui en usage : les littéralismes archaïques sont évités : « entrailles », comme siège des affections, devient « cœur : heart » ; « marcher » au sens sémitique est traduit par « vivre : live » ; « amen » est rendu par « truly », etc. Lorsque le sens d'un texte reste discuté, une note au bas de la page indique l'autre traduction possible. La présentation typographique est remarquable. Le prix modéré. Naturellement on pourra discuter certaines traductions ; plus d'une fois on retrouvera alors en note celle qu'on juge plus exacte, par exemple Rom., IX, 5 ; d'autres fois, on regrettera de ne pas l'y trouver, par exemple pour Mt., XVI, 26. On reconnaîtra que l'œuvre a été réalisée de façon consciencieuse et objective. Il n'appartient pas à une revue de langue française de comparer en détail cette version avec d'autres versions anglaises, anciennes ou modernes. Les exégètes catholiques trouveront intérêt et profit à posséder cette version officielle du protestantisme américain.

J. Levie, S. I.

* G. D. KILPATRICK. — *The origins of the Gospel according to St. Matthew.* Oxford, Clarendon Press, 1946, 23 × 14 cm., 152 p. Prix : 15 sh. 6 d.

---

(*) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

Essai intéressant, tant à cause du but visé (découvrir les sources et déterminer le mode de composition du premier évangile), qu'à cause de l'effort constructif et du souci de considérer successivement les divers aspects du problème. La recherche progresse méthodiquement et pas à pas ; l'auteur attire chaque fois très logiquement notre attention sur les points essentiels qui méritent considération, pèse le pour et le contre, et puis, contraint d'avancer jusqu'à l'étape suivante, se décide à conclure... là où souvent un « non liquet » nous semblerait plus légitime, là où parfois nous pencherions personnellement vers la conclusion opposée. Plus on avance, mieux on remarque combien le problème envisagé est vaste et complexe ; et combien les données de base objectives et certaines restent limitées et restreintes ; bref les conclusions nous semblent souvent dépasser beaucoup les prémisses. Mais l'intérêt de l'ouvrage nous paraît résider moins dans les conclusions que dans la marche suivie et dans les nombreuses enquêtes de détail. Il rendra de ce point de vue de réels services à quiconque étudie la technique de composition du premier évangile.

Cela dit, voici les conclusions de l'auteur. Le texte de Papias sur le premier évangile exprime une pure erreur ; notre premier évangile ne dépend aucunement d'un original araméen, dû à l'apôtre Matthieu ; mais ce texte nous prouve que l'attribution du premier évangile à saint Matthieu a dû prendre naissance avant l'an 125. Toutes les sources du premier évangile sont grecques : ce sont Marc (en quoi nous sommes d'accord avec M. Kilpatrick et de nombreux exégètes), que M. Kilpatrick date d'environ l'an 65, Q probablement plus ancien et M que M. Kilpatrick emprunte au système de Streeter des 4 sources et qu'il serait porté à croire plus primitif encore que Mc et Q. Le premier évangile a été, lui, probablement composé entre 90 et 100 ; outre les sources écrites indiquées, il utilise un certain nombre de traditions orales existant dans l'Eglise : dans l'étude de ces traditions (ch. III), M. Kilpatrick a été souvent bien hâtif dans ses jugements. Il s'est efforcé ensuite de préciser ce qu'il appelle le caractère liturgique de l'évangile, et d'expliquer la formation de cet évangile par la lecture dans l'église ; cet évangile était destiné à reprendre, dans un évangile unique, les documents qu'on lisait précédemment, Marc, Q et M, en y incorporant les additions faites au cours des années et en leur donnant un cadre mieux adapté à l'usage liturgique. Ce travail fut réalisé dans une église judéo-chrétienne de langue grecque, résidant dans une ville importante, plus probablement une ville de la côte phénicienne. L'évangéliste était un scribe, ayant une position officielle dans l'église et probablement choisi par elle-même pour la rédaction. L'auteur, d'accord avec son église, a mis son œuvre, par une fiction littéraire, sous le patronage de l'apôtre Matthieu.

J. Levie, S. I.

E. OSTY. — *Les Epîtres de saint Paul.* Traduction nouvelle avec introduction et notes. Paris, Editions Siloë, 1946, 21 × 14 cm., XXIV-384 p. Prix : 320 frs français.

Il n'est pas aisé de traduire saint Paul. Faut-il, avec le P. Lemonnyer dans sa traduction de 1913 (Paris, Bloud) ou avec le P. Allo dans ses commentaires des épîtres aux Corinthiens, s'astreindre à suivre d'aussi près que possible la phrase même, souvent si laborieuse, de saint Paul, ou vaut-il mieux, à la manière de Crampon, ou de la Bible protestante du Centenaire (Payot, 1929), s'attacher seulement à la pensée, à toutes les nuances de la pensée (ainsi que du sentiment et de l'imagination) et s'efforcer d'exprimer celles-ci selon le génie propre de la langue française ? M. le Chanoine Osty s'est, nous semble-t-il, décidé pour cette 2e méthode et, à notre avis, il a eu raison : « Nous souhaiterions, dit-il, qu'à lire cette traduction, personne n'ait le sentiment que c'est une traduction ». Certes il a voulu, ajoute-t-il, « respecter le texte original jusqu'au scrupule » et « tout faire pour en conserver la physionomie ». Sa traduction est rigoureusement fidèle, exacte, et n'est nulle part une paraphrase. Par sa simplicité de bon aloi, sa clarté limpide, son caractère nettement français, sa franche adapta-

tion à la langue d'aujourd'hui, elle nous semble une véritable réussite. En certains endroits, peut-être, nous avons craint que cette simplicité laisse quand même perdre quelque chose de l'élévation et de la dignité du parler de saint Paul, n'exprime pas assez toute la profondeur de la pensée ou la vivacité du sentiment. Mais qui traduira jamais parfaitement tout ce que révèle le texte grec de saint Paul ? En revanche, quiconque s'est essayé à traduire saint Paul devine tout ce qu'a dû représenter d'efforts la remarquable clarté, si aisément intelligible pour tous, à laquelle est parvenu M. Osty. Nous souhaitons à sa traduction la plus ample diffusion.

J. Levie, S. I.

G. THILS. — *L'Enseignement de Saint Pierre.* Coll. Etudes bibliques. 3e édit., Paris, Gabalda, 1943, 19 × 12 cm., 168 p. Prix : 25 frs.

M. Thils a choisi un sujet rarement traité et qui, cependant, doit l'être ; il a judicieusement limité l'objet de son étude ; ne voulant appuyer ses conclusions que sur des bases incontestables, il fonde son enquête principalement sur les discours de Pierre dans les Actes et sur la 1a Petri ; la 2a Petri « ne sera utilisée qu'en ordre subsidiaire », à cause des problèmes d'authenticité qu'elle soulève. L'auteur n'a pas voulu écrire une « théologie de saint Pierre » ; il n'a pas non plus tenté une synthèse organique, « psychologique » de la doctrine de Pierre, en cherchant par exemple à dégager d'abord les principes les plus personnels, les plus profonds de sa pensée, ceux dont les autres ne sont qu'une conséquence vécue et vivante ; avec les données limitées dont nous disposons, pareille tentative fût restée trop conjecturale. Il a voulu grouper synthétiquement les diverses affirmations de saint Pierre dans le cadre des grandes idées du Christianisme éternel : Dieu le Père ; Jésus-Christ Sauveur et Seigneur ; L'Esprit-Saint ; Dieu, Jésus et l'Esprit ; bref les pages 22 à 72 nous disent l'enseignement de Pierre quant à notre dogme de la Sainte Trinité. L'auteur passe alors à l'humanité dans ses nouveaux rapports avec Dieu : « Les chrétiens, enfants de Dieu » ; « La communauté des frères », ce qui l'amène à la morale « Les vertus du chrétien » et, après quelques pages sur « Les anges et le diable », au royaume futur et final : « L'héritage des biens messianiques ». En cours de route sont posés et discutés avec pénétration, maints problèmes d'interprétation de textes particuliers : par exemple, p. 47-53 et p. 92-93 à propos de 1a Petri III, 19-20, M. Thils, sans pouvoir apporter de solution parfaitement nette, montre clairement la complexité du problème et met bien en relief les points certains. On peut regretter que l'ouvrage ne contienne pas d'index des textes bibliques cités.

J. Levie, S. I.

Coll. *Cahiers théologiques de l'actualité protestante.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, 24 × 16 cm.

7. H. d'ESPINE. — *Les anciens, conducteurs de l'Eglise,* 2e édit., 64 p. Prix : 2,50 frs suisses.

8. O. CULLMANN. — *Le culte dans l'Eglise primitive,* 2e édit., 40 p. Prix : 2 frs suisses.

9. Ph.-H. MENOUD. — *Le sort des trépassés.* 52 p. Prix : 2 frs suisses.

10. H. ASMUSSEN. — *Le ministère de l'intercession.* 64 p. Prix : 2,50 frs suisses.

11. Ch. MASSON. — *Les Paraboles de Marc IV, avec une introduction à l'explication des Evangiles.* 56 p. Prix : 2,50 frs suisses.

12. J.-L. LEUBA. — *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth,* fasc. 1 : La Doctrine de la Parole de Dieu, I. 72 p. Prix : 2,75 frs suisses.

13. Th. PREISS. — *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit,* 40 p. Prix : 1,75 frs suisses.

14. R. de PURY. — *La Maison de Dieu. Eléments d'une ecclésiologie trinitaire*, 40 p. Prix : 1,75 frs suisses.

15-16. J. ELLUL. — *Le Fondement théologique du Droit*. 112 p. Prix : 4,25 frs suisses.

Les Cahiers théologiques de l'Actualité protestante (1) sont incontestablement d'un haute tenue religieuse et scientifique. Ils ne s'adressent pas directement aux spécialistes de la théologie ou de l'exégèse, mais à l'ensemble des pasteurs et des fidèles de confession protestante. Ils leur parlent un langage bien différent de celui que tinrent pendant tant d'années les théologiens du protestantisme libéral allemand ; ici le message du Christ et la mission de l'Eglise sont traités comme des réalités divines, éternelles, vivantes, auxquelles on donne sa foi et consacre sa vie, et non plus comme des sujets d'étude historique sans valeur définitive et contraignante.

Sans doute, le théologien catholique aura plus d'une fois à marquer son dissentiment. Il est clair, comme le note M. Henri d'Espine lui-même p. 10, note 1, que nous n'interpréterons pas les textes scripturaires sur les détenteurs de l'autorité dans l'Eglise, comme il le fait dans le ch. I de son étude p. 9-32 ; ces pages sont vraiment trop sommaires et ne justifient guère la conclusion : « La conclusion essentielle qui se dégage de notre enquête, c'est que l'organe que Jésus a créé dans son Eglise par l'action de l'Esprit pour l'accomplissement de sa tâche pastorale est le collège des anciens, ou presbytère. Ce n'est pas à un homme isolé qu'il a entendu confier la conduite du troupeau en chaque lieu, mais à un groupe d'hommes collectivement responsables ». Visiblement, c'est au second et au troisième chapitres de son étude, visant à une réforme de la charge pastorale dans les Eglises réformées que l'auteur a consacré l'essentiel de son effort. De même, l'exégèse de M. de Pury, p. 10-11, du texte de Mt., XVI, 18, nous paraît artificielle, comme elle le paraîtrait, pensons-nous, à maint critique libéral indépendant ; d'après lui en effet la promesse faite à Pierre signifie seulement que « Jésus fondera son Eglise sur la confession que Pierre au nom des prophètes et des apôtres rend à sa divinité ». Ce Pierre n'est pas à chercher à Rome « ni dans sa tombe, ni au Vatican », mais « il est dans l'Ecriture », « il est dans ces 66 livres qui ne font que commenter sa confession : « Tu es le Christ ». On est vraiment étonné que cette interprétation paraisse à l'auteur « si simple, si évidente, qu'on ne voit pas comment, sans à priori, un homme peut ne pas la comprendre ».

Malgré ces divergences (dont on pourrait allonger la liste), nous pensons que plusieurs de ces cahiers rendront de réels services aux professeurs de théologie catholique, en même temps qu'ils les aideront à mieux comprendre certains aspects de la théologie protestante contemporaine. L'étude de M. Oscar Cullmann sur « Le culte dans l'Eglise primitive » est la traduction française du premier chapitre de son livre « Urchristentum und Gottesdienst » (1944) : quoique brève, cette étude est dense et suggestive ; c'est dans un examen d'ensemble du volume allemand complet qu'il conviendrait de l'analyser et de la discuter ; le P. Daniélou dans « Dieu vivant », numéro 7, p. 135-138, a très heureusement marqué, à propos de ce cahier, les points de contact, comme les points de divergence, entre la théologie de M. Cullmann et la théologie catholique. — Le travail de M. P. H. Menoud sur « Le sort des trépassés » renferme de très belles pages d'exégèse pénétrante et de théologie profonde : citons par exemple p. 39-41 son interprétation, si claire et si juste, de 2 Cor., V, 1-8, et en général tout son chapitre III sur la conception chrétienne de la résurrection (en exceptant toutefois les pages 48 et 49 où l'auteur quitte le terrain de l'exégèse pour suggérer, comme l'avait fait Origène, une possibilité de conversion finale de tous au Christ, même après la mort — même après une mort séparée du Christ —, de façon que finalement « Dieu soit tout en nous »). Le but de l'auteur dans ce cahier est de mettre en valeur ce qui constitue essentiellement la foi chrétienne en la résurrection et de la distinguer nettement de la pensée

(1) Cfr, pour les cahiers précédents, N.R.Th., 1946, p. 720-721.

juive (ch. II) et de la philosophie grecque (ch. I). — « Le ministère de l'intercession » de M. Hans Asmussen, brochure de caractère parénétique, est une exhortation à la prière apostolique adressée aux pasteurs protestants ; elle manifeste bien la forte piété de son auteur : un des adhérents du groupement ecclésiastique, qui éditait avant cette guerre le périodique « Theologische Existenz heute » et qui publiait au « Furche Verlag » de Berlin.

La brochure de M. Charles Masson s'ouvre par une « Introduction à l'explication des Evangiles » : douze pages seulement, mais qui nous paraissent remarquables : entre autres, l'auteur y montre très bien que l'exégèse « historique » doit se doubler, pour atteindre pleinement le fait évangélique, d'une exégèse « christologique » et que celle-ci n'est possible que chez un croyant. L'interprétation du ch. IV de S. Marc, qui vient ensuite, est un effort intéressant de reconstruction des étapes de la tradition orale s'exprimant dans ce chapitre ; l'étude est dans l'ensemble consciencieuse, pénétrante, prudente, mais naturellement en grande partie conjecturale et susceptible d'être très discutée. — M. J. L. Leuba rend un immense service à tous ceux qui s'intéressent à la théologie barthienne, en entreprenant un « résumé analytique » du grand ouvrage de Karl Barth « Die Lehre vom Wort Gottes » : ce cahier résume une grande partie du I^er^ volume, tome I : à savoir l'« Introduction générale à la dogmatique » (§ 1-2) et le chapitre I « La Parole de Dieu critère de la dogmatique » (§ 3-7). — « Parmi les points de doctrine qui distinguent les Eglises de la Réforme de l'Eglise Romaine d'une part, des sectes d'autre part, la doctrine du témoignage intérieur du Saint-Esprit est peut-être une des plus délicates à saisir et des plus difficiles à traiter ». C'est ainsi que M. Preiss introduit son travail sur « Le témoignage intérieur du Saint-Esprit » : étude plus spéculative qu'exégétique, assez imprécise d'ailleurs, et qui aurait gagné, pensons-nous, à serrer de plus près les textes bibliques. — Dans le cahier 14, M. R. de Pury essaie, comme il le déclare lui-même, « d'élaborer une petite ecclésiologie biblique, fondée exclusivement sur la révélation du Dieu trinitaire » : il cherche « à voir ce que c'est qu'une Eglise qui prend au sérieux le Père, le Fils et le Saint-Esprit ». L'Eglise est la Maison de Dieu. Son Fondement sur lequel elle est bâtie, c'est le Christ, Dieu le Fils. Son Fondateur, Celui par qui elle est bâtie, c'est le Saint-Esprit. Son destinataire, pour qui elle est bâtie, c'est Dieu le Père : elle est pour la gloire du Père. Ainsi l'Eglise « nous donne en quelque sorte, de par son existence même, la raison d'être et l'expression pratique de la Trinité »... « Il n'est pas possible que dans cette maison quoi que ce soit puisse se dire, se penser ou se faire... qui ne serait pas fondé sur Jésus-Christ, par l'Esprit-Saint, pour la seule gloire du Père ». — M. Jacques Ellul, professeur à la Faculté de droit de Bordeaux publie un double cahier, consacré au « Fondement théologique du droit ». L'auteur est très éloigné de nos thèses scolastiques sur le droit naturel. Semblable conception lui semble « destinée à permettre à l'homme d'échapper à la nécessité radicale de recevoir la révélation pour savoir ce qu'est le bien et pour savoir ce qu'est la vérité » (p. 8).

La collection, qui se développe à un rythme rapide, annonce pour un avenir prochain des études sur « Le gouvernement de l'Eglise et l'épiscopat », « Saint Pierre et l'Eglise », « Dialogue avec l'Eglise anglicane », « Le baptême des enfants », etc. : on prévoit 4 à 6 cahiers par an.

J. Levie, S. I.

## THEOLOGIE HISTORIQUE

P. NAUTIN. — *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole.* Coll. Unam Sanctam, 17. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 23 × 14 cm., 72 p. Prix : 90 frs français.

Très intéressante étude sur la troisième partie du symbole des apôtres, avec des réflexions évocatrices et des suggestions heureuses, le tout présenté en une bonne cinquantaine de pages qui se lisent aisément. Mais le

neuf qu'elles apportent est plus d'une fois hypothétique. Elles sont précédées d'un court aperçu sur l'histoire du symbole et les recherches dont il a été l'objet : aperçu un peu lacunaire cependant, car elles ne tiennent pas assez compte du changement de position qui s'est produit depuis Kattenbusch, avec la formule brève dite « antiquissima » et la fusion de la formule christologique dans le reste. L'auteur a raison de laisser de côté les longues discussions, pour se conformer au plan de la collection dont fait partie cette étude et au genre de ses destinataires. Dans l'idée excellente de rattacher explicitement la partie finale du symbole à la personne et à l'action du Saint-Esprit, l'auteur a tiré parti avec sagacité des textes d'Hippolyte et de la rédaction latine pour appuyer sa thèse. Mais cette thèse, plus séduisante que concluante, eût été située en meilleure lumière dans le milieu plus large de la formation du libellé du symbole et des vicissitudes de ses rédactions développées ; car ces articles isolés se présentent habituellement en pure juxtaposition sans lien exprimé entre eux, et la résurrection de la chair ne figurait pas originellement dans le symbole primitif romain R, dont l'auteur fait grand cas. Mais il a l'avantage de trouver une base dans l'Hippolyte latin pour appuyer sur des considérations théologiques son idée synthétique dont, par une anomalie assez étonnante, les autres textes se dispensent d'indiquer les points d'attache.

J. de Ghellinck, S. I.

J. A. KLEIST, S. J. — *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, newly translated and annotated. Coll. Ancient Christian Writers, n° 1. Westminster, Md., The Newman Bookshop, 1946, 22 × 14 cm., X-162 p. Prix : 2,50 dollars.

Après ce qui a été dit ailleurs, dans le tome II de « Patristique et Moyen âge », p. 39-40, de cette belle collection, entreprise par les catholiques d'Amérique, on pourra se contenter ici de quelques indications. Le premier volume, qui ouvre la collection nouvelle par les lettres de saint Clément de Rome et de saint Ignace d'Antioche, a été confié à un auteur depuis longtemps connu aux Etats-Unis par son excellente initiation philologique, prise jadis à Berlin chez Wilamowitz-Moellendorf ; on en voit la marque s'affirmer, à travers tout le livre, dans la rédaction judicieuse des notes et la sûreté de la traduction. Celle-ci s'appuie sur le texte de Funk-Bihlmeyer. Elle est précédée d'une courte introduction, où l'auteur s'est bien rendu compte des difficultés de la langue des lettres d'Ignace et de son style. Sous ce rapport, il a parfaitement raison de dire que pour apprécier l'auteur à sa juste valeur il faut recourir directement à l'original, mais il a tâché de bien rendre en anglais le riche contenu dévoilé par l'âme incandescente d'Ignace aux destinataires de ses lettres. Succinctes mais remplies de choses substantielles, les notes suivent la traduction. La lettre de saint Clément offrait moins de difficultés, mais les pages qui lui sont consacrées ont le même mérite de compétence. Une table alphabétique aide à se retrouver dans les matières. Elégamment imprimée et reliée, la collection mérite le plus grand succès et fera honneur aux « scholars » catholiques des Etats-Unis, qui commencent à devenir nombreux.

J. de Ghellinck, S. I.

G. QUISPEL. — *The original doctrine of Valentine*. Extrait de Vigiliae Christianae, vol. 1, n° 1, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1947, 22 × 15 cm., 32 p.

Tirage à part d'un article paru dans « Vigiliae Christianae » (1), p. 43-74. Effort pour reconstruire, d'après les sources que nous possédons, la

(1) Nouvelle revue, publiée à Amsterdam, à l'adresse ci-dessus indiquée ; elle porte comme sous-titre « A Review of Early Christian Life and Language » et a comme éditeurs : Christine Mohrmann, W. C. v. Unnik, G. Quispel et J. H. Waszink.

doctrine originale de Valentin, ce gnostique chrétien du IIe siècle. Le but de M. Quispel est de montrer « que la doctrine de Valentin était une conception systématique de l'univers, poétique mais non désordonnée, hérétique mais non confuse ». Ce but est atteint par une présentation des fragments selon un ordre logique, avec en regard une traduction libre qui est en même temps une paraphrase explicative, un essai d'interprétation.

J. Levie, S. I.

Coll. *Sources chrétiennes*. Paris, Edit. du Cerf ; Lyon, Edit. de l'Abeille, 20 × 13 cm.

5. DIADOQUE DE PHOTICE. — *Cent chapitres sur la perfection spirituelle. Vision. Sermon sur l'Ascension*. Intr. et trad. par E. des PLACES, S. J., 1944, 192 p. Prix : 40 frs.

12. Jean MOSCHUS. — *Le Pré spirituel*. Introd. et trad. par M.-J. ROUET DE JOURNEL, S. J., 1946, 300 p.

A notre connaissance de la spiritualité grecque des premiers siècles, qui a fait depuis une vingtaine d'années un pas immense, deux élégants volumes des « Sources chrétiennes », dont plusieurs fois déjà nous avons eu l'occasion de faire l'éloge (t. XLVIII, 1946, p. 244-246, et « Patristique et Moyen âge », t. II, p. 42-43), apportent une précieuse contribution en nous présentant deux écrivains très différents de caractère, de culture et de style. Le premier a été mal connu pendant longtemps, vraie « terra incognita » jusqu'à nos jours. C'est Diadoque de Photice, dont la biographie en est encore réduite aux quelques détails réunis il y a une trentaine d'années par le P. Vailhé dans le tome IV du « Dictionnaire de Théologie catholique ». Il en va autrement pour sa doctrine : homme de haute culture, membre de l'épiscopat en Epire, le plus occidental des évêques grecs, directeur de groupes d'ascètes, il est l'auteur de quelques ouvrages importants en spiritualité, qui le mettent en évidence comme adversaire des monophysites et des messaliens. Le P. des Places nous donne ici les « Cent chapitres sur la perfection spirituelle », le « Sermon sur l'Ascension » et « La vision de saint Diadoque ». Ce choix a le mérite de bien faire connaître les grandes caractéristiques de la doctrine de l'auteur, et d'étoffer une étude soigneusement étudiée dans une introduction d'une soixantaine de pages. Cette introduction doctrinale (p. 9-66) dénote chez l'auteur une connaissance avertie de toutes les particularités de la matière. Mieux que d'autres, son accoutumance avec le platonisme le mettait à même de nous donner des vues pénétrantes sur la doctrine de Diadoque, sur le « sens de l'âme », la ressemblance divine par son activité propre, l'illumination et le discernement des esprits, matière importante chez Diadoque. Ce livre prend une place de premier plan, à côté des autres travaux récents, qui nous ont fait pénétrer dans la spiritualité des Pères du Désert, et nous ont révélé le rôle de Grégoire de Nysse et, avant lui, d'Evagre le Pontique, et l'influence de ce dernier jusque sur Cassien, l'« Histoire Lausiaque » et Maxime le Confesseur. Il va de soi que l'interprétation des auteurs classiques de la spiritualité primitive ne peut que gagner à pareille étude.

L'autre écrivain est d'un caractère tout différent. C'est Jean Moschus, l'auteur du « Pré spirituel » entre 580 et 619, qui résume toute la récolte de récits et d'anecdotes recueillies en une cinquantaine d'années dans ses divers voyages, à travers les monastères orientaux de Palestine, de Jérusalem, de la Thébaïde et du Sinaï, de la Phénicie et de Chypre. Rédigé à Rome vers 614, perpétué par un nombre incalculable de manuscrits, indûment grossi par des remaniements qui déjà du temps de Photius présentaient 304 chapitres au lieu de 219, ce livre est d'une note essentiellement populaire, où s'est délecté le monachisme byzantin. L'auteur a bien fait de nous donner la traduction de ces pages, d'un genre populaire, qui nous font connaître les goûts du peuple religieux de Byzance, mais où la naïveté s'accompagne bien souvent de jugements ou d'apophtegmes d'un rare bon sens. Quelques-uns de ces chapitres nous feront sourire, d'autres feront penser,

quelques-uns sont d'une édification qu'on voudrait mieux placée, mais tous nous mettent en contact avec le monde des pensées et des sentiments, dont cette nombreuse et florissante population monacale était coutumière. Le contraste des deux œuvres de Diadoque et de Jean Moschus est également des plus instructifs et les deux se complètent pour apprécier la spiritualité des Pères du Désert. Mais pour chacun des deux livres nous n'avons que la traduction, sans le texte original qu'on souhaiterait. Une table alphabétique est donnée à Moschus. On en voudrait une aussi pour Diadoque de Photice, qui non moins que Moschus fait honneur à la série des « Sources chrétiennes ».

J. de Ghellinck, S. I.

H. URS VON BALTHAZAR. — *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor.* Coll. Freiburger theologische Studien. Heft 61. Fribourg en Br., Herder, 1941, 25 × 17 cm., 156 p. Prix : 5,20 Mk.

Analyse fouillée et aux résultats aussi intéressants que neufs sur les deux centuries gnostiques « Ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia » (P.G., XC, 1084-1176) de S. Maxime le Confesseur. L'auteur en établit d'abord l'authenticité, puis, dans l'examen des sources, arrive à la constatation que S. Maxime s'est surtout inspiré d'Origène, constatation qui ne souffre aucun doute puisque les textes d'Origène sont fréquemment cités mot à mot. Les emprunts, soit d'expressions soit de pensées, à Evagrius, au Ps.-Denys, à Philon, etc., se rencontrent aussi mais sont secondaires. Cette conclusion étonnera d'autant plus que la position antiorigéniste de Maxime le Confesseur paraissait nettement établie. La découverte pose donc le problème de l'origénisme de S. Maxime. Pour aider à le résoudre il faudrait d'abord établir nettement la chronologie des œuvres de S. Maxime. L'auteur penserait volontiers que les deux centuries auraient pu voir le jour lors d'un séjour de S. Maxime à Alexandrie un peu avant 634. Ici toutefois le terrain est moins sûr. Quoi qu'il en soit, la découverte est d'importance, et ce n'est pas sans curiosité que nous attendons de l'auteur l'ouvrage ultérieur qu'il nous promet sur S. Maxime.

Ch. Martin, S. I.

J. MADOZ, S. J. — *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera.* Coll. Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles, vol. II. Madrid, Instituto « Francisco Suarez », 1943, 25 × 17 cm., 194 p.

Bien connu déjà de nos lecteurs par ses bons travaux de patristique et par ses recherches dans les vieilles bibliothèques espagnoles, le P. Madoz nous donne aujourd'hui un nouveau volume sur le « Liber de Virginitate B.M.V. » du patriarche de Tolède : c'est la principale des œuvres de S. Ildefonse, qui a trouvé traducteurs et éditeurs nombreux. Après une courte mais substantielle notice biographique et bibliographique sur saint Ildefonse et sa réputation en Espagne, c'est principalement à la traduction du « De Virginitate » et de la « Vida » que le livre donne son attention. Elle a été faite par Alphonse Martinez de Tolède, archiprêtre de Talavera, né en 1398, qui, outre ce traité, traduit également la « Vida ». Ces deux œuvres sont minutieusement examinées par le P. Madoz et le texte en est soigneusement édité (p. 55-187) : précieux enrichissement de l'histoire de la patristique, ainsi que de l'histoire de la littérature et de la langue castillanes.

J. de Ghellinck, S. I.

A. EHRHARD. — *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* I. Teil. *Die Ueberlieferung.* Bd. III. Liefer. 1-5. Leipzig. J. C. Hinrichs, 1939-1943, 23 × 15 cm., 722 pp. Prix : 7,50 Rm. le fasc.

La mort a ravi, en 1940, l'auteur de cet ouvrage dont nous avons déjà présenté les deux premiers volumes (cfr N.R.Th., 1936, 531 et 1937, 902).

Le regret de cette perte sera unanime. Unanime aussi l'admiration pour l'œuvre. M. P. Heseler a repris la tâche de poursuivre l'édition de l'ouvrage déjà complètement terminé et c'est grâce à lui que la première moitié du troisième volume a pu paraître. Nous avons déjà souligné l'influence capitale de Syméon le Métaphraste sur le développement de la littérature hagiographique, et comment Mgr Ehrhard en avait fait comme le sommet de son « Ueberlieferung ». Le présent volume confirme la chose, en montrant, preuves à l'appui, par le nombre et la nature des mss dépendant du Métaphraste, l'étendue et la persistance de cette influence. Il y a toutefois des exceptions relativement peu nombreuses (pp. 442-529). Beaucoup plus importantes sont les collections spéciales de panégyriques et d'homélies indépendantes du Métaphraste, issues en bloc d'un même auteur et marquant une certaine reprise d'originalité de l'homilétique. Mgr Ehrhard en a retrouvé onze. Le premier cas présenté, celui de l'homiliaire du « moine » (et non du patriarche) Jean Xiphilin, est particulièrement captivant non seulement par la nouveauté de la solution, mais par la puissance de la preuve que permet maintenant d'établir la connaissance complète du matériel manuscrit.

La richesse de documentation de l'ouvrage de Mgr Ehrhard est unique, on ne saurait trop le répéter. On souhaite ardemment voir, malgré les destructions de la guerre, l'entreprise arriver à bonne fin. Que du haut du ciel, son auteur nous aide désormais à réaliser ce vœu ! Ch. Martin, S. I.

J. T. MC NEILL et H. M. GAMER. — *Medieval Handbooks of Penance. A translation of the principal « libri poenitentiales » and selections from related documents.* Coll. Records of Civilization. XXIX. New-York, Columbia University Press, 1938, 23 × 15 cm., XIV-478 p., illustrations. Prix : 4,75 $.

Le principal intérêt et, pour tous ceux que ne rebute pas la lecture d'un texte latin, la vraie valeur de ce livre ne se trouvent peut-être pas là où le ferait attendre sa présence dans la collection des « Records of Civilization ». Non pas que sa place ne s'y trouve pleinement justifiée, car plus que jamais l'attention et l'estime se portent de nos jours vers les vieux pénitentiels, comme sources de l'histoire de la culture et des progrès de la civilisation chez les envahisseurs du vieux monde romain. Pendant longtemps, on n'a donné d'attention à ces documents que d'un point de vue exclusif, celui du seul fonctionnement de la pénitence, et ils ont été critiqués à l'excès, même par un Ch. Plummer, le savant éditeur de Bède le Vénérable. L'éloge que leur a donné un connaisseur comme Gabriel Le Bras, dans son étude (1933) du « Dictionnaire de Théologie », n'a pas été sans influence sur cette réaction, dont les chercheurs anglo-saxons, après les études de Wasserschleben, de Schmitz et de P. Fournier, sont actuellement les principaux représentants.

A part quelques additions relatives aux écrits du XII[e] siècle, aux Luthériens, aux Calvinistes, aux Anglicans et à saint Charles Borromée, l'ouvrage de Mc Neill et Gamer s'occupe presque exclusivement des pénitentiels les plus anciens, c'est-à-dire antérieurs à l'époque carolingienne, le groupe celtique irlandais et gallois, les pénitentiels anglo-saxons, francs et visigothiques. Une introduction de près de 70 pages donne un aperçu d'ensemble sur le développement de la pénitence (p. 3-22), sur les pénitentiels (p. 23-50) et sur l'état de leur texte et de leurs éditions (p. 51-73). La section intitulée « Documents », en neuf chapitres (p. 75-417), est évidemment la plus fournie. En appendice (p. 419-450), se trouvent ajoutés quelques autres documents antérieurs au XII[e] siècle, puis avec la très précieuse liste des manuscrits et des bibliothèques (p. 432-450), une bibliographie et un index (p. 455-476), celui-ci très développé et fort utile par le relevé des détails qu'il groupe systématiquement.

Il fallait assurément une certaine audace, soutenue par une bonne dose d'optimisme, pour oser affronter ce « mare magnum » de la littérature des pénitentiels ; il n'en fallait pas moins pour rendre accessibles par des tra-

ductions en langue anglaise le contenu de ces documents. Les auteurs ont mené à bien leur entreprise et il faut les féliciter et les louer pour le service rendu, d'autant plus que l'état des textes, avec l'étude de leurs ramifications enchevêtrées, et de leurs confuses dates d'origine, outre les nombreux problèmes de lexicographie, dans une langue vétuste, mainte fois barbare, toujours difficile, multipliait les écueils sur leur route. La traduction, toute coulante et aisée qu'elle soit, souffre de ces complications, p. 88, 98, 132, 135, 136, 200, 201, 255. Tout non plus n'est pas à admettre sans examen attentif, dans les attributions de détail et dans les déterminations chronologiques ; la partie primitive sera souvent encore l'objet de discussion, dans le fouillis des recueils irlandais, anglo-saxons et autres, surtout pseudépigraphes. Les exclusions, souvent justifiées, prêteront plus d'une fois aussi flanc à critique. Beaucoup de lecteurs aimeraient avoir sous les yeux la suite complète des documents, autrement que par des extraits, dont le choix n'est jamais indépendant d'un élément subjectif. La bibliographie aurait dû distinguer des ouvrages généraux ceux consacrés aux sources ; pour les revues et les encyclopédies, il ne fallait pas se contenter de mentions générales, qui n'aident en rien le travailleur. Mais cette première introduction ou cet avant-projet d'un « Corpus » des pénitentiels, faute d'éditions définitives qui ne sont pas à la veille de paraître, même après le grand effort de Finsterwalder pour le Pseudo-Théodore, mettra aux mains des travailleurs un instrument très utile ; la partie générale, qui couvre une soixantaine de pages, donne un essai de synthèse sur la pénitence et sur les pénitentiels. La première s'inspire beaucoup de Watkins et quelques appréciations méritent discussion ; celle sur les pénitentiels est des plus utiles, encore qu'elle ne soit pas sans défectuosités de détails. Beaucoup des introductions spéciales à chaque ouvrage sont de bonne valeur. L'ensemble a le mérite de situer ces livres dans des institutions médiévales, des stipulations de la loi civile, des mœurs, du folklore. L'aperçu sur les manuscrits et les textes, dû à M. Gamer, qui explique le côté problématique de maint passage de la traduction, est l'une des parties les plus durables de tout l'ouvrage. Sans être complet, par exemple pour Barthélemy d'Exeter, où nous ne voyons pas le ms. de Gonville et Caius 151, ce riche relevé est remarquablement précieux, encore qu'il ne repose pas chaque fois sur une inspection personnelle du manuscrit. En somme, un ouvrage dont il faut féliciter les auteurs. J. de Ghellinck, S. I.

Dom C. LAMBOT, O. S. B. — *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais.* Textes en majeure partie inédits. Coll. « Spicilegium sacrum Lovaniense », fasc. 20. Louvain. Spicilegium sacrum Lovaniense, 1945, 45 × 17 cm., XXIV-686 p.

Personne ne nous démentira, certes, en nous entendant affirmer que la collection du « Spicilegium sacrum Lovaniense » s'est encore vraiment « enrichie » par la publication des Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais. Peu d'ouvrages récents, en effet, nous apportent autant de neuf et d'important dans une présentation aussi pratique et aussi impeccable.

Le nom de Godescalc, théologien et grammairien du IX^e^ siècle, poète aussi à ses heures, est joint très intimement aux controverses de l'époque sur la Trinité et la prédestination, qu'il déchaîna et dont il fut la victime. Mais ses œuvres connues jusqu'ici dans une très modeste proportion, par les extraits et les réfutations de ses adversaires, ne permettaient de se rendre compte de sa doctrine que fort imparfaitement. Cela jusqu'au jour où Dom G. Morin, l'érudit au flair toujours en éveil et à la main heureuse (c'était en 1930), mit la main à Berne sur un manuscrit contenant une partie considérable de ses œuvres (Berne, Bibl. de la Ville, n. 584, IX^e^ siècle). Dom Lambot paracheva la découverte en signalant de nouvelles œuvres jusque-là laissées dans l'ombre (manuscrit de Berne, Ville, n. 83, X^e^ siècle). Tout était prêt pour renouveler complètement notre connaissance du fougueux hérésiarque. Il ne manquait plus que l'éditeur ; Dom Lambot se mit à la

tâche et le volume sorti aujourd'hui de presse nous livre les premiers fruits de son labeur. Il contient l'édition des textes théologiques et grammaticaux, les poésies étant réservées pour les « Monumenta Germaniae Historica » (Dieu sait quand cette partie pourra voir le jour !). Un second volume sera consacré aux questions historiques, littéraires et doctrinales.

Les textes publiés constituent un véritable « Corpus » intéressant l'histoire littéraire et doctrinale du reclus d'Hautvillers. Ce « Corpus » inclut non seulement les textes inédits (la plus grosse part), mais encore ceux qui ont déjà été édités et même les témoignages portés sur Godescalc, ainsi, par exemple, la réfutation que donne Hincmar de Reims de son « De trina Deitate ». Mais la grande masse est l'inédit que recèlent les deux manuscrits précieux de Berne. La simple nomenclature des ouvrages de Godescalc qu'ils contiennent laisse entrevoir le gain que font les études théologiques par cette nouvelle publication : le « De trina Deitate » suivi d'un florilège patristique sur le sujet, les « Responsa de diversis » transmises par Godescalc à l'un de ses censeurs, les deux « De Praedestinatione », le « De Trinitate », le « Quibus modis dicitur Redemptio », les « Quaestiones de anima », le « De Corpore et Sanguine Domini ». Je laisse de côté les opuscules grammaticaux qui touchent moins au domaine de la théologie, bien que les amateurs d'études littéraires et linguistiques ne les dédaigneront certes pas. Mais qui ne voit que dans la seule discipline de la théologie l'apport est de tout premier ordre et touche à tous les problèmes dogmatiques essentiels traités au IX^e^ siècle ? Inutile d'insister sur ces faits dont l'évidence éclate aux yeux : une nouvelle source nous est ouverte à laquelle les chercheurs et critiques, surtout ceux qui se sont spécialisés dans l'étude des préliminaires de la scolastique, ne manqueront pas d'aller puiser. Mais attendons de Dom Lambot lui-même, et, nous l'espérons, dans un temps assez rapproché, le commentaire le plus autorisé des textes que son travail vient de mettre à la disposition de tous.

Je m'en voudrais aussi de ne pas attirer l'attention sur la peine que l'éditeur s'est donnée pour mettre dès maintenant en pleine valeur et à la portée de tous, les documents qu'il nous a livrés : je songe aux 180 pages de Tables diverses et de répertoires (il y en a huit exactement), dont chaque spécialiste fera ses délices : linguiste, patrologue, théologien, historien de la littérature ancienne, chrétienne ou profane, lexicologue ou grammairien, etc. L'ouvrage n'est pas seulement un recueil de textes mais un vaste répertoire aussi utile à consulter qu'à lire. Je ne veux pas louer ici seulement la ténacité qu'il a fallu à Dom Lambot pour maîtriser ce vaste domaine et le réduire en fiches, je songe aussi à l'effort qu'il a réclamé de son typographe et de son éditeur, et je me prends à espérer, en voyant ce que la maison Duculot est parvenue à réaliser en des temps si durs, que les jours ne sont plus trop loin où les sciences ecclésiastiques, débarrassées du cauchemar des restrictions et assurées de l'intelligente collaboration matérielle des imprimeurs et éditeurs, retrouveront dans notre pays leur plein épanouissement d'avant-guerre. Ch. Martin, S. I.

A. LANDGRAF. — *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi in epistolam ad Hebraeos*, 4^e^ Partie. Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre-Dame, 2. Notre Dame (Indiana), University, 1945, 22 × 15 cm., 210 p.

L'auteur, devenu évêque auxiliaire de Bamberg, continue la publication du commentaire abélardien de Cambridge, dont la Revue a déjà analysé avec éloges les deux premiers volumes (1939, p. 361-362, 1940, p. 360-361). Ce dernier fascicule est consacré à l'épître aux Hébreux. Le volume présente les mêmes qualités que les publications précédentes, l'« acribie » éditrice, le soin minutieux des citations, la recherche attentive des « loci paralleli », fournis par les œuvres connues d'Abélard ou d'autres contemporains, et la même loyauté dans les identifications problématiques ou irréalisables. Ce souci constant se justifie pleinement ; on aurait même pu l'étendre davantage. Car le commentaire lui-même, assez volumineux puisqu'il com-

prend plus de 200 pages de texte serré, n'est pas sans intérêt, d'autant plus qu'il s'agit d'une épître paulinienne qui n'a pas eu un grand nombre de commentateurs originaux. Or, le commentateur anonyme est certes instruit et d'esprit ouvert ; c'est un lettré qui manie bien la plume, avec plus d'abondance qu'Abélard, mais sans sa fermeté cependant, et qui connaît beaucoup de choses. De ce point de vue, les pages préliminaires sont spécialement intéressantes, et, dans le corps du commentaire, sont à signaler les passages où il est question de la rédemption (p. 827, 835, etc.), ceux encore qui marquent une affinité ou une opposition aux idées d'Abélard, et ceux qui font intervenir le « Philosophus », Abélard vraisemblablement, au moins vingt-cinq fois. Tout cela suscite les mêmes réflexions, suggestions et remarques énoncées à propos des tomes I et II. Les sources de l'introduction, pas mal fournie pour l'époque de données intéressantes, mériteraient d'être étudiées de plus près. Les références à quelques auteurs auraient dû recourir à des éditions meilleures. Le maniement de la bonne table des noms et des matières a dû subir un décalage : il faut ajouter une unité à chaque numéro des pages indiquées. Le mot « redemptio » n'y est pas, important pour l'appartenance à l'école abélardienne, ni le mot « werra » (p. 687), important pour la nationalité de l'auteur (p. 700, 698, 702, etc.), ni les mots « graeci » et « monachi » (p. 782 et 832), importants pour les appréciations contemporaines. L'appellation de « Maître Herman », pour désigner l'auteur des « Sententiae » ou « Epitome », ne repose que sur une probabilité, qu'il serait aussi hasardeux de nier que de changer en certitude. Dans l'ensemble, excellent travail et très précieux enrichissement de notre connaissance de l'école d'Abélard et de sa diffusion. J. de Ghellinck, S. I.

A. COMBES. — *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa*. Coll. « Etudes de philosophie médiévale », XXXIV. Paris, Vrin, 1944, 25 × 17 cm., 334 p. Prix : 175 frs français.

Le point d'interrogation accolé au titre de ce livre a toute chance de solliciter longtemps encore la sagacité des chercheurs, à moins que l'un d'entre eux ne parvienne à mettre la main sur un manuscrit, d'authenticité sûre, du traité inconnu dit d'Anselme. En attendant, le problème soulevé par l'auteur est plein d'intérêt ; son livre, écrit d'une plume alerte et vivante, sensible par endroits à une poussée d'enthousiasme, excite la curiosité et la sympathie. On le voudrait cependant plus sobre, plus dégagé de réflexions occasionnelles, moins coupé par de petites digressions méthodologiques, moins porté à multiplier les problèmes, moins entremêlé de discussions ou d'objections portant sur des hypothèses. Dans tout cela, on croit devoir reconnaître les suites d'une accoutumance prolongée avec la dialectique serrée de son modèle, Jean de Ripa, qui attribue le traité à Anselme et s'appuie sur cette autorité. Mais cette abondance un peu prolixe, toute vivante et animée qu'elle soit, retarde la marche. L'auteur ne se départit point d'une sage prudence, en laissant indécise l'attribution à Anselme basée sur la seule affirmation d'un Jean de Ripa et d'un Pierre de Candie, plus de trois siècles plus tard. Car l'authenticité de ce traité pseudo-anselmien, en fait fortement teinté des idées de Jean Erigène, se heurte à pas mal d'invraisemblances, qui feront reculer la plupart sinon la totalité des médiévistes, et dont, malgré sa réserve, l'auteur semble porté à sous-évaluer la nature et la valeur, aussi bien pour la terminologie que pour l'évolution doctrinale. Par contre, il nous donne, avec une vraie maîtrise, une analyse très bien menée des fragments conservés ou résumés par Jean de Ripa, et de la pensée théologique et philosophique de ce scotiste « supersubtilis ». Il est permis en tout cas de ne pas partager son confiant optimisme devant les perspectives un peu trop radieuses où semble se complaire sa pensée malgré la réserve de ses énoncés. J. de Ghellinck, S. I.

E. EILERS, O. F. M. — *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*. Coll. Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistig-

keit. II. Reihe. Philosophie und Theologie. Bd V. Fribourg en Br., Herder, 1941, 21 × 15 cm., X-100 p. Prix : 3,40 Mk.

La parole en Dieu, la parole communiquée par Dieu aux hommes, la parole de Dieu transmise par les hommes entre eux, au moyen de la prédication, tel est le thème principal de cet ouvrage. L'auteur recherche les échos de cette doctrine dans les œuvres de S. Bonaventure et illustre son exposé par un grand nombre de citations tirées de ce Docteur. L'ouvrage tient ainsi à la fois de la théologie pastorale et de la théologie historique. Peut-être l'auteur a-t-il toutefois, dans certaines citations, mis un peu trop celle-ci au service de celle-là. M. C., S. I.

D. A. CALLUS, O. P. — *The condemnation of St Thomas at Oxford.* Coll. The Aquinas Papers, n° 5. Oxford, Blackfriars, 1946, 21 × 14 cm., 38 p. Prix : 1 sh.

C. BALIC, A. EPPING, Aq. EMMEN, B. KOERVER, O. F. M. — *Doctor Subtilis,* Vier studies over Johannes Duns Scotus. Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica, VII, 1. Bois-le-Duc, Teulings, 1946, 25 × 18 cm., 132 p. Prix : 5,50 florins.

H. ROOS, S. J. — *Martinus de Dacia und seine Schrift de Modis significandi.* Ein Beitrag zur Geschichte der Dänischen Sprachlogik im Mittelalter. Extrait de *Classica et Mediaevalia,* t. VIII, 1946, fasc. 1. Copenhague, Gyldendals, 24 × 16 cm., p. 87-115.

Ces trois brochures nous transportent au grand siècle de la scolastique, qui suscite de nouvelles études, chaque jour, sans interruption. La première, du P. Daniel A. Callus, concerne les violentes discussions groupées autour des condamnations de Paris en 1277 et de Cantorbéry-Oxford en 1284-1286, qui menaçaient d'englober dans le verdict porté contre les thèses averroïstes, certaines positions thomistes, celle surtout de l'unité des formes substantielles, dont en 1284 le dominicain Kilwardby, archevêque de Cantorbéry et en 1286 le franciscain Peckam, son successeur, interdisaient l'enseignement aux maîtres d'Oxford : simples pages préliminaires d'une future étude plus fouillée du conflit à Oxford, mais encore vibrantes de l'animation des adversaires jadis en présence.

Quatre autres sont consacrées à Duns Scot : celle de Balic, avec sa communicative et persuasive ardeur, sur l'édition actuellement entreprise, sur ses sagaces et gigantesques travaux préparatoires, ses promesses, ses beaux résultats déjà atteints ou entrevus, pour fixer la vraie physionomie de l'œuvre de Scot ; celle d'A. Epping (p. 28), sur la place de Scot dans le traitement nuancé de l'argument ontologique de saint Anselme ; celle d'A. Emmen (p. 60) sur la conception même de la théologie d'après Scot ; enfin celle de B. Körver (p. 92) sur la valeur du témoignage de Landulphe Carraciolo († 1351), à propos de la célèbre dispute en Sorbonne, durant trois jours, sur l'Immaculée Conception, témoignage que l'auteur a raison de rejeter.

La troisième de ces publications nous fait entrer dans le cercle des théologiens et philosophes scolastiques des pays scandinaves, présents à l'Université de Paris, surtout au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles. C'est peut-être, d'une portée générale, le plus neuf résultat de tout cet ensemble, en tout cas très intéressant et pour beaucoup révélateur ; car jusqu'ici, en dehors de leur pays d'origine, on avait donné assez peu d'attention à ces théologiens. Le P. Roos étudie la vie et surtout l'œuvre de Martin de Dacie, un des 75 maîtres scandinaves du XIII^e^ siècle, et dont on a des essais, un peu prématurés évidemment, de grammaire du langage et de grammaire générale : étude de première main, bien menée. J. de Ghellinck, S. I.

E. BORCHERT. — *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat de communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme,* Untersuchungen und Textausgabe. Coll. Beiträge zur

Gesch. der Phil. des M. A. Munster, Aschendorff, 1940, 24 × 16 cm., XVI-154-44* p. Prix : 9,50 Rm.

Ouvrage instructif sur l'histoire d'une doctrine en christologie, de ses transformations et des influences subies ; en même temps, édition d'un traité inédit de Nicolas Oresme, immédiatement très répandu et très influent, grâce à ses 27 manuscrits. L'étude, rattachée à une idée générale, à savoir l'influence du nominalisme sur la scolastique médiévale à sa dernière période, montre que la doctrine de Nicolas Oresme, entre ses prédécesseurs et ses contemporains, est conçue en fonction de la doctrine occamiste de la « potentia absoluta », fertile en conclusions paradoxales : lumière inattendue, projetée avec compétence sur le XIV^e siècle qui, malgré sa réputation, se présente cependant comme spécialement intéressant et d'une réelle fécondité pour l'éclosion des théories modernes. Les travaux de de Lagarde sur « la naissance de l'Esprit laïc à la fin du moyen âge » et quelques bons articles du « Dictionnaire de théologie catholique » sur plusieurs des théologiens passés en revue, auraient fourni quelques compléments utiles, surtout pour la partie antérieure à Oresme jusqu'à Duns Scot ; Guillaume d'Auxerre n'est pas mentionné. J. de Ghellinck, S. I.

H. LAIS. — *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen.* Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik. Coll. Freiburger Theologische Studien. Heft 58. Fribourg en Br., Herder, 1941, 25 × 17 cm., 104 p. Prix : 4 Mk.

Le chanoine de Saint-Augustin, Eusèbe Amort, fut un des théologiens les plus célèbres de l'Allemagne du Sud au XVIII^e siècle. Fortement combattu durant sa vie, diversement apprécié après sa mort, peu connu en fin de compte dans le détail de son existence et de son œuvre, il méritait bien l'étude que M. Lais vient de lui consacrer. Celle-ci comprend une rapide étude biographique et bibliographique, un catalogue des œuvres du savant, mais surtout une étude de la doctrine du discernement des visions et phénomènes surnaturels, qu'Eusèbe Amort présenta et développa à l'occasion de ses démêlés avec les partisans de la réalité et de la valeur surnaturelles des visions de la Carmélite bien connue, Marie d'Agreda. C'est, en somme, avant tout une étude approfondie du « De revelationibus, visionibus... regulae » (1744), et des autres livres ou écrits de controverse, parus à cette occasion que M. Lais nous donne, et dont on louera, non seulement la clarté, mais encore, d'une certaine manière, l'intérêt d'actualité. Car ces règles, posées par le théologien, gardent aujourd'hui encore un intérêt non seulement d'ordre historique, mais, pour peu qu'on les adapte aux conditions et à la terminologie actuelles, une réelle valeur théorique et pratique. Le jugement que la critique porte à la fin de cette étude sur le fécond théologien augustinien, lui est favorable dans l'ensemble, et s'il y a lieu de faire quelques réserves sur les saillies de son caractère et de son tempérament par trop combattif, on ne peut manquer de conclure qu'il reste malgré tout un des représentants les mieux doués et les plus solides de la théologie au milieu du XVIII^e siècle, surtout de la théologie ascétique et mystique. Ch. Martin, S. I.

* ALEXANDRE VINET. — *Ausgewählte Werke.* In deutscher Uebersetzung herausgegeben von Dr. E. Staehlin. 4 volumes. Zürich, Zwingli-Verlag, 1944, 18 × 12 cm., VIII-332, VIII-362, VIII-378 et VIII-356 p. Prix : 9,50 ; 9,50 ; 10,50 et 10,50 frs suisses.

Le nom d'Alexandre Vinet (1797-1847) est des plus connus dans les milieux protestants de Suisse et même aussi de France. Mort en pleine maturité à 50 ans, il n'en a pas moins laissé, en langue française, sa langue maternelle, une œuvre considérable (21 volumes dans l'édition de Paris, 1848-1869). Œuvre tout autant d'un théoricien que d'un homme d'action et d'une action aussi variée qu'étendue, qu'il s'agisse de politique ou d'organisation religieuses, d'éducation, de littérature et de poésie, œuvre aussi d'un esprit

large et tolérant, épris de libéralisme (qu'on lise, par exemple, les pages intéressantes où il met en parallèle les tendances générales du catholicisme et du protestantisme, ou encore sa défense des Jésuites dans l'affaire de Lucerne en 1845), œuvre enfin d'un homme de tradition, mais ami du progrès, et ennemi des révolutions, cet héritage intellectuel et littéraire méritait non seulement d'être conservé mais encore connu au delà des frontières linguistiques du français. M. E. Staehlin, professeur à l'Université de Bâle (dont nous avons déjà eu l'occasion de louer l'activité scientifique : cfr N.R.Th., 1940, p. 548) a pris sur lui de traduire et publier en allemand au moins un choix des pièces les plus durables ou les plus représentatives de cet énorme ensemble. Vinet lui-même n'avait-il pas été longtemps d'ailleurs l'hôte de cette ville universitaire de Bâle, où, pendant vingt ans, de 1819 à 1837, il avait enseigné la langue et la littérature françaises ?

L'entreprise de M. Staehlin a été exécutée avec tout le soin désirable et ses quatre volumes donnent toute satisfaction à quiconque veut se rendre compte, sans trop de peine, de ce que furent la pensée et les tendances, religieuses, sociales, politiques, littéraires de Vinet. Cette anthologie est aussi à sa manière une biographie, car l'éditeur des textes a pris soin de les introduire et de les commenter au moins succinctement. Publiés dans l'ordre chronologique, ces textes nous font assister à la maturation progressive de la pensée et de la personnalité de Vinet. Cette édition est donc plus qu'un florilège. Elle tient aussi de la biographie. L'éditeur s'est doublé d'un historien. Et c'est en cela que sa publication rendra service au delà du cercle limité de ses lecteurs allemands. A quiconque n'a pas à sa disposition les 20 volumes de l'œuvre de Vinet, ou encore sa biographie, et ce sera la plupart du temps le cas, les quatre volumes de M. Staehlin rendront le double service de le renseigner rapidement et suffisamment, du moins pour les tâches courantes, tant sur ce que fit que sur ce qu'écrivit le célèbre pasteur vaudois.

Ch. Martin, S. I.

## LITURGIE

Jean TRAVERS, O. P. — *Valeur sociale de la liturgie selon saint Thomas d'Aquin.* Coll. Lex Orandi, 5. Paris, Edit. du Cerf, 1946, 21 × 13 cm., 332 p. Prix : 300 frs français.

Comme thèse de fin d'études théologiques, ce livre est une réussite. Mais il faudra une connaissance plus que superficielle de saint Thomas d'Aquin, une pénétration plus qu'ordinaire des valeurs sociales et aussi un esprit nullement préconçu pour suivre l'auteur dans sa synthèse vraiment compréhensive. On pourrait regretter que l'auteur semble ignorer le livre de M. E. Lousse, professeur à l'Université de Louvain : « La Société d'Ancien Régime » (Prix Gobert), paru en 1943 ; il y aurait trouvé mainte indication utile pour son chapitre sur le phénomène social. Plusieurs lecteurs du présent volume se demanderont sûrement si saint Thomas d'Aquin a vraiment parcouru tous ces horizons sociaux et liturgiques, mais les textes et leur interprétation objective convaincront les plus obstinés et les plus sceptiques, d'autant plus que le contexte historique et doctrinal appuie les vues du R. P. Travers.

A. Darquennes, S. I.

Collection « *Ardens et lucens* ». Rome, Edizione Liturgiche, 23 × 15 cm.

1. G. BRINKTRINE. — *La Santa Messa,* 1945, 320 p. Prix : 300 lires.
2. P. ALFONZO, O. S. B. — *I riti della Chiesa.* Lineamenti storico-esegetici. I. *Introduzione generali.* II. *Le ore canoniche.* 1945, 186 p. Prix : 250 lires.
3. ITEM. — III. *La Santa Messa.* 1945, 128 p. Prix : 150 lires.
4. ITEM. — IV. *I sacramenti e le benedizione.* 1946, 148 p. Prix : 225 lires.
5. G. BRINKTRINE. — *Il Breviario romano.* 1946, 132 p.

La maison romaine « Edizione liturgiche » fait débuter sa collection « Ardens et Lucens » par 5 beaux volumes, qui donnent une vue d'ensemble sur les principaux domaines de la liturgie catholique. Les volumes 1 et 5 sont une traduction en italien fort élégant des ouvrages sur la Messe et le Bréviaire du Professeur G. Brinktrine du séminaire archiépiscopal de Paderborn, ouvrages universellement connus pour leur valeur scientifique et la belle tenue de leur exposé. Les volumes 2, 3 et 4 sont un exposé très clair et à la portée non seulement d'un liturgiste spécialisé, mais de tout fidèle quelque peu instruit, des principales questions traitées actuellement dans un cours historico-exégétique de liturgie. Il y manque seulement le traité sur l'année liturgique, que son auteur, le R. P. Alfonzo O.S.B. n'a plus eu le temps de rédiger, surpris par la mort avant d'avoir pu achever son œuvre. Tout cet ensemble constitue un véritable manuel de liturgie et vient combler un grand vide dans les pays de langue italienne, où aucun ouvrage aussi complet sur la liturgie catholique n'avait encore paru.

J. De Munter, S. I.

J. F. VAN DER STAPPEN - Aug. CROEGAERT. — *Caeremoniale. Pars prior : De Ministris ; Pars altera : De celebrante.* Malines, H. Dessain, 1945, 24 × 16 cm., XIV-484 et XXVI-546 p.

Du cours de Van der Stappen universellement connu parmi les rubricistes, M. le chanoine A. Croegaert a entrepris une nouvelle édition fortement remaniée. Le premier volume du « Caeremoniale » traite des ministres, c'est-à-dire des thuriféraires, acolytes, céroféraires, cérémoniaire, sous-diacre et diacre. Le second, plus important, ne s'occupe que du célébrant. Les éditions de Van der Stappen dispersaient en cinq volumes les fonctions propres à celui-ci. M. le chanoine Croegaert les groupe toutes en un seul avec les grandes divisions suivantes : I. De la célébration de la messe privée ; II. De la célébration de la messe solennelle ; III. Des diverses cérémonies qui peuvent avoir lieu avant, pendant et après la messe (par exemple aspersion d'eau bénite ; consécrations d'hosties ; Prières pour le roi) ; IV. Des principaux offices de l'année. En appendice, nous trouvons le commentaire du « Memoriale rituum » de Benoît XIII. L'Index alphabétique, soigneusement dressé, se rapporte aux deux volumes.

E. de Moreau, S. I.

B. CAPELLE, O. S. B. — *Pour une meilleure intelligence de la Messe.* Louvain, Editions de l'abbaye du Mont César, 1946, 19 × 12 cm., 110 p.

En guise de tribut de louange au Christ en l'année jubilaire de l'institution, à Liége, de la fête du Corpus Christi, il y a sept siècles, le Révérendissime Père Abbé du Mont César livre au public quatre belles conférences sur la sainte Messe, prononcées un peu avant la guerre. Comme il en marque l'intention dans sa préface, ce sont des idées bien simples et à la portée de tout le monde, mais combien profondes cependant et riches de signification : sur la hiérarchie des actes de la Messe (1e conf.), sur le sens de l'Offertoire (2e conf.), sur l'intelligence de la Consécration (3e conf.) et de la sainte Communion (4e conf.). Nous souhaitons volontiers à cette brochure la plus large diffusion, comme étant vraiment à même de procurer aux fidèles « une meilleure intelligence de la messe » ; et les prêtres eux-mêmes y trouveront amplement matière aussi bien pour la méditation personnelle que pour la prédication.

J. De Munter, S. I.

V. THERER, O. F. M. — *De la prière à la Messe.* Coll. La Paix-Dieu. Bruxelles, Editions Pascal, 1946, 18 × 13 cm., 56 p.

Comme le titre lui-même l'indique, la présente brochure cherche à nous rendre plus conscients de la valeur incomparable de la sainte Messe en replaçant celle-ci dans l'ensemble des actes, qui à travers la prière, l'adoration, le sacrifice et le Calvaire relient la créature humaine à son Créateur. Idées traitées succinctement sans doute, mais avec grande clarté et chaleur et qui ne manqueront pas de toucher les âmes de bonne volonté.

J. De Munter, S. I.

L. BOUYER. — *Le Mystère Pascal. « Paschale Sacramentum ». Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte.* Coll. « Lex Orandi » 4. Paris, Editions du Cerf, 20 × 13 cm., 472 p.

Sérieux et pénétrant commentaire liturgique et dogmatique de nos cérémonies des Jeudi, Vendredi et Samedi Saints, dont nous recommandons volontiers et instamment la lecture à tous ceux, qui voudront retrouver dans des textes et des cérémonies apparemment froides ou surannées les grands mystères de notre foi, groupés autour de l'Eucharistie, de la Croix et de la Résurrection. L'auteur, dans la préface, se défend modestement d'avoir voulu faire œuvre originale et signale très consciencieusement au bas des pages les sources, auxquelles il a puisé ; nous croyons cependant pouvoir lui attribuer tout le mérite d'avoir utilisé ces sources d'une manière fort personnelle, qui fera que son ouvrage sera lu avec avidité par quiconque désire approfondir et « gustare interne » les grandes vérités, que l'Eglise propose en ces jours à nos méditations. J. De Munter, S. I.

*Lauda Jerusalem Dominum.* N° spécial de la « Vie Spirituelle », t. LXXVI, fasc. I (Janvier 1947). Paris, Ed. du Cerf, 19 × 12 cm., 204 p.

Dans son premier numéro de Janvier 1947, « La Vie Spirituelle » publie les résultats d'une enquête sur l'utilisation et les éventuels desiderata au sujet de l'office divin. Parmi les très nombreuses réponses envoyées à la Revue, les éditeurs ont publié les plus significatives, en les répartissant en trois groupes : les prêtres et les religieux, les religieuses et les laïcs. Le tout est précédé de deux articles, l'un du R. P. Paissac O.P. « Louons Dieu », l'autre de Dom Casel O.S.B. « Le sens chrétien du temps », et est suivi d'un autre, en guise de conclusion finale, du R. P. Henry O.P. « Principes pour une meilleure intelligence de l'office ». Ne pouvant discuter ici en détail les nombreuses suggestions faites pour rendre plus fructueuse la récitation de l'office divin et son insertion dans la vie spirituelle du prêtre et du religieux, nous en recommandons volontiers la lecture à tous ceux qui y sont astreints par devoir d'état, aussi bien qu'à ceux qui s'y astreignent eux-mêmes par libre choix : les uns et les autres y trouveront un stimulant et une aide bien précieuse dans l'accomplissement d'un devoir qui doit leur être cher. J. De Munter, S. I.

F. POTIER. — *L'Art de l'accompagnement du chant grégorien. Défense et illustration de l'harmonie grégorienne et Essai de bibliographie critique.* Tournai, Desclée, 1946, 25 × 17 cm., 136 p.

Ces réflexions sont le triomphe du bon sens agrémenté d'un peu d'humour qui reste toujours de très bon aloi. Très au fait des détails du problème et des nombreuses querelles du passé, l'auteur donne un avis, motivé par le goût artistique, la logique, le zèle de la perfection balancé par la claire vue des nécessités pratiques. Valeur absolue de la monodie grégorienne, nécessité de fait de l'accompagner, qualités du bon accompagnement, exigences de l'harmonisation, adoption sans excès des procédés modernes : les choses essentielles sont mises au point. Il faut avertir le lecteur que le livre n'est pas une Somme. Il regretterait sinon de ne pas trouver l'« Illustration » plus abondante, si du moins la « Défense » lui paraît suffire. Au contraire, la bibliographie qui ne compte pas moins de soixante pages s'efforce de ne rien omettre. Elle est précieuse non seulement pour les érudits, mais aussi pour l'amateur qui peut, par les exemples cités, se faire une idée des progrès réalisés dans cette science difficile de l'accompagnement. C. Dumont.

## PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

G. VAN RIET. — *L'épistémologie thomiste.* Coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 3. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1946, 24 × 16 cm., VIII-672 p.

Rien de plus instructif que ce panorama de l'épistémologie thomiste que nous trouvons, pour la première fois, dessiné à grands traits par M. l'abbé Van Riet. Voici plus d'un siècle que Dom Jaime Balmès éditait à Barcelone sa « Philosophie fondamentale » (1846). En 1851, Liberatore, longtemps opposé au « servage de la scolastique », fonde la « Civiltà cattolica » et se consacre à la restauration du thomisme, bientôt suivi par Kleutgen et, après quelques résistances (Tongiorgi, Palmieri...), par les professeurs de la Grégorienne. Après l'intervention de Léon XIII (Aeterni Patris, 1879), apparaît un magnifique effort, inlassablement repris, pour créer une épistémologie qui, d'une part, soit inspirée par les meilleurs textes de S. Thomas et, d'autre part, puisse faire gré aux exigences critiques des philosophies contemporaines. On connaît les grands noms qui jalonnent cette route : Mercier, Gardeil, Maréchal, Maritain..., Forest, Rabeau et tout récemment Auguste Brunner. Quant à Mgr Noël et à M. le Chan. Van Steenberghen (auteur du tout dernier Traité d'épistémologie thomiste), la discrétion qui s'imposait dans cet ouvrage, en partie inspiré par eux, a sans doute empêché de leur attribuer la place qu'ils méritent.

Dans cette exubérante végétation qui se réclame d'une même sève, M. Van Riet nous promène avec aisance, taille des pistes, émonde quelques arbres au passage et, sans jamais rien abattre, il dégage finalement en une trouée lumineuse les quelques problèmes que l'on peut juger communs à l'école épistémologique, ainsi que la manière thomiste de les résoudre. Parfois le guide se retourne pour nous confier qu'« il serait souhaitable d'introduire l'épistémologie par une description sereine de notre vie intérieure » (p. 640). Et comme il est charmant de l'entendre nous souffler à l'oreille : « Depuis 40 ans, on a assisté à bien des controverses dites philosophiques dont l'enjeu n'était pas la vérité, mais l'orthodoxie thomiste de la thèse discutée » (p. 636) ! Relevons cependant une incohérence à propos du « fil conducteur » indiqué au début de l'ouvrage : ordonner les solutions d'après l'importance qu'elles attribuent respectivement au « constater » (réceptivité passive) et au « comprendre » (activité spontanée) dans l'acte de connaître. En réalité, c'est au P. Maréchal, l'extrême et subtile pointe avancée du thomisme, que mène ce bon fil d'Ariane. Mais, arrivé là, il casse. Comment conduirait-il encore aux PP. Descoqs, de Tonquédec ou même de Vries ? Mais l'historien, comme on sait, a toujours plus d'une bobine dans son sac...

A part cela, vous prendriez difficilement le guide en défaut. M. Van Riet étudie chaque auteur avec le maximum de sympathie et d'accueil objectif, ce qui ne l'empêche pas, avant de passer au suivant, de le classer et de le juger de façon très personnelle. En fin de compte, ce beau conspectus historique met bien en lumière que l'école thomiste est étonnamment féconde en se renouvelant au contact des ambiances philosophiques qui se succèdent au cours des temps. Ses meilleurs représentants (du P. Maréchal et du P. Gardeil, à Maritain et au P. Brunner) n'ont jamais manqué de pratiquer la loi du progrès et de la vie : loi d'échange en milieu ouvert et d'enrichissement réciproque dans l'accueil mutuel.

Bref, un excellent volume d'histoire du néo-thomisme, que tous les professeurs d'épistémologie doivent posséder, non seulement parce qu'il est le premier et le seul, mais parce qu'il est intelligent, clair et impeccablement présenté.

A. Godin, S. I.

P. DEZZA, S. J. — *Alle origini del Neotomismo* (Archivum philosophicum Aloisianum, I, 1). Milan, Bocca, 1940, 25 × 16 cm., 169 p. Prix : 150 lires.

Ce livre, publié à l'occasion du centenaire de l'Aloisianum de Gallarate, constitue une véritable contribution à l'histoire du renouveau thomiste en Italie. Il étudie dans la première partie le rayonnement de l'école de Buzzetti, grâce à l'activité des deux frères Séraphin et Dominique Sordi, jésuites. Dans la seconde il concentre l'attention sur l'Aloisianum. On est généralement d'accord pour reconnaître en Buzzetti l'initiateur du mouvement

néothomiste dans la péninsule ; on discute seulement la question suivante : le vénérable chanoine de Plaisance fut-il influencé par les ex-jésuites exilés résidant dans cette ville, en particulier par les frères Baltazar et Joseph Masdeu ? M. Masnovo et Mgr Pelzer inclinent vers la négative ; Curci et récemment encore le P. Domininguez, S. J. sont d'un avis différent. La solution proposée par le P. Dezza est solidement établie : Buzzetti apprit des frères Masdeu à connaître et à apprécier la scolastique et S. Thomas en général ; mais son thomisme strict ne put lui être inspiré par les espagnols de tendance suarésienne, il le dut à ses réflexions personnelles et à la lecture des dominicains Rosselli et Goudin. — Grâce aux nombreux documents inédits qu'il a consultés, l'auteur met en belle lumière la figure si attachante, mais peu connue, de Séraphin Sordi, et jette un jour nouveau tant sur les rapports entre les frères Sordi et Taparelli, Liberatore, Cornoldi et Sanseverino, que sur la genèse et l'évolution de leur pensée philosophique, jusqu'ici sujettes à discussion. — Les luttes de Cornoldi pour la défense et la diffusion du thomisme pur, l'opposition vive qu'il rencontra chez les atomistes du Collège romain nous ont racontées avec sincérité, d'après les documents en partie inédits. — Enfin le P. Dezza nous montre le rôle du P. Mattiussi dans l'approfondissement du thomisme. L'importance de l'ouvrage est encore accrue par le soin pris pour dresser la liste complète des œuvres de Buzzetti, de Séraphin Sordi, de Baltazar Masdeu, de Cornoldi, de Mattiussi et des ouvriers de second plan, mais bien méritants, Anselmi, Ambrosini, Mauri, Altini, Mai, Bottagisio, Trabucchi. Ce livre est donc indispensable pour l'historien du néothomisme et permettra de corriger les erreurs courantes. Il sera lu également avec plaisir par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du renouveau thomiste. E. Hocedez, S. I.

Collection « *Wijsgeerige Grondbegrippen* ». Maaseik, Romen en Zonen, 1946, 19 × 12 cm. Prix : 15 frs le vol.

15. J. PETERS, C. ss. R. — *Liefde*, 74 p.

16. L. A. de WITTE, O. P. — *Analogie*, 54 p.

15. Un exposé de la doctrine de saint Thomas sur l'amour, suivi d'un bref aperçu de l'évolution de sa pensée à ce sujet. Très clair et méthodique.

16. Une excellente introduction à la notion thomiste d'analogie. Présentation très concrète et illustrée d'abondants exemples. A. P.

A. MICHOTTE. — *La perception de la causalité*. Coll. Etudes de Psychologie. Vol. VI. Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris, Vrin, 1946, 25 × 16 cm., VIII-296 p.

Par des recherches ingénieuses, d'une tenue scientifique parfaite, M. Michotte a démontré qu'il existe « une perception immédiate de la causalité », au moins dans les phénomènes de causalité mécanique (entraînement, lancement). Cette « impression causale » correspond à une structure primitive ; grâce à ce travail, qui fait date pour les « gestaltistes », elle ne peut plus dorénavant être interprétée comme exclusivement dérivée et construite (Hume), ni expliquée adéquatement par l'expérience interne d'une activité (Biran) ou d'une « Einfühlung » (Lipps). Il existe des variations d'espace-temps parfaitement précises, parfois contraires aux conditions réalisées dans l'expérience journalière, à l'intérieur desquelles se déclanche l'impression de causalité (mécanique) et en dehors desquelles elle ne peut apparaître. La causalité qualitative (modifications de forme, de couleur) est moins caractérisée. Mais M. Michotte nous livre, sur le passage de l'une à l'autre, des vues extrêmement suggestives pour des travaux ultérieurs.

Du laboratoire de M. Michotte sortent toujours, on le sait, des travaux scientifiques de première qualité qui constituent, dans la perspective de la science psychologique strictement « objective », des acquisitions souvent définitives. Le maître ne peut être en-dessous des élèves, même inspirés par lui... Et les résultats obtenus, en particulier ceux consignés dans ce remar-

quable ouvrage, couronnent la patience, la précision et la parfaite modestie du savant devant des structures phénoménales dont ni le théologien, ni même la théologie ne peuvent se désintéresser. A. Godin, S. I.

E. MOUNIER. — *Traité du caractère.* Coll. Esprit ; la Condition humaine. Paris, Edit. du Seuil, 1946, 23 × 14 cm., 798 p.

Ce gros volume ne constitue pas une caractérologie... de plus ! Véritable « Somme d'anthropologie psychologique », c'est un excellent répertoire des résultats obtenus par les diverses méthodologies (neuro-endocrinologie, psychanalyse, géographie humaine, graphologie), à tous les étages structuraux (puissances d'ébranlement, d'accueil, d'action, d'affirmation, de connaissance, d'union, de religion), selon les âges, les races, les ambiances, etc. Des principales caractérologies existantes (Heymans-Le Senne, Kretschmer, Jaensch, Jung, Pende, Sigaud...), M. Mounier a sucé la moelle et nous met en possession, grâce à un index analytique bien établi, d'un instrument de travail de tout premier ordre. Regrettons tout de même qu'une certaine négligence dans la revision des noms propres nous renvoie à Landowski (473, 782), à Rorsach (16, 668) et à Arthur de Greeff (640) — au lieu de Lindworski, Rorschach et Etienne De Greeff. Pour le fond, beaucoup d'éclectisme, certes ; mais gardons-nous de céder au préjugé qui ne verrait ici qu'une compilation ou un manuel (même à la manière du récent traité de Pradines). L'auteur de « l'Affrontement chrétien » anime cette masse de matériaux d'un dynamisme très personnel et, lorsqu'il puise chez de prétendus faux-monnayeurs (Freud, p. ex., ou Gide), il ne nous ramène par une délicate transmutation que des pièces frappées de clarté française, toutes prêtes à servir au marché des valeurs et de l'engagement. Le ton du volume est celui d'une vigoureuse santé et d'un héroïsme parfois un peu tendu. Nous avons besoin de cette leçon, de ce climat propice à la formation d'une élite lucide. Mais ce sauvetage de l'homme, dont parle Mounier, s'il doit réussir à atteindre la masse, ne devra-t-il pas s'appuyer en fin de compte aux structures subconscientes, substantielle réserve encore peu exploitée ?... A propos de problèmes religieux — culte de la Vierge chez les jeunes gens (155), pédagogie chrétienne (522), évasion dans l'eschatologie (767), etc. — M. Mounier introduit des suggestions et des critiques, purement psychologiques d'ailleurs, qu'il faudrait beaucoup de cléricalisme pour trouver déplacées. Quant aux chapitres sur « la vocation dans les limites du caractère » et « l'expression religieuse des caractères », ils couronnent dignement un grand livre que prêtres et directeurs trouveront un très grand profit à lire et à reconsulter de temps en temps. A. Godin, S. I.

A. GEMELLI, O. F. M. et A. SIDLAUSKAITE. — *La Psicologia della età evolutiva.* Coll. Laboratorio di psicologia sperimentale dell' Università cattolica del S. Cuore. Milan, Giuffrè, 1945, 22 × 16 cm., VIII-232 p. Prix : 200 lires.

Alors que la psychophysique, la théorie de la forme, la psychanalyse et la théorie du comportement prétendent restreindre l'homme à un secteur ou à un aspect fragmentaire de sa nature, les auteurs prônent une psychologie qui considère l'ensemble de toutes les fonctions et activités humaines et tienne compte de leur unité foncière, une psychologie de la personnalité. Cette unité ils la conçoivent non pas d'une manière statique, comme une hiérarchie immobile, mais dans la perspective essentielle de son développement progressif depuis la formation du fétus jusqu'à l'âge mûr. Ils montrent comment les divers genres d'activité se conditionnent dans cette maturation de la personnalité, le développement organique initial préparant l'épanouissement de la vie instinctive, et celui-ci permettant l'exercice plénier des fonctions supérieures, intellectuelle, volontaire, sociale, religieuse. Sans négliger l'intérêt que susciteront les études particulières comme celles consacrées au jeu et au langage, il faut louer les auteurs pour cet esprit de

synthèse qui leur permet de s'enrichir des apports originaux des diverses écoles psychologiques tout en gardant le souci primordial de l'ensemble humain.

J. Galot, S. I.

E. DE GREEFF. — *Introduction à la criminologie.* Vol. 1. Bruxelles, Vandenplas, 1946, 24 × 13 cm., 416 p.

Ce premier volume — nouvelle édition d'un cours d'anthropologie criminelle professé depuis plus de quinze ans — comprend six chapitres de criminologie générale et le chapitre spécial sur l'homicide. L'ouvrage est pourtant très différent d'un manuel. Certes, magistrats et personnel des prisons y trouveront de précieux renseignements techniques et statistiques pour préparer ou améliorer leur prise de contact avec les délinquants. Mais les moralistes, les éducateurs et jusqu'aux confesseurs seraient souvent aidés, par ces aperçus originaux, à pénétrer la psychologie de l'homme réel et à interpréter ses actes, fussent-ils des délits ou des crimes, en fonction de la signification qu'ils prennent dans la vie profonde de leurs auteurs. Quant à « l'honnête homme », à travers ces pages qu'il lit sans effort, il découvre une expérience humaine d'une exceptionnelle densité. Les prises de position, patiemment mûries et abondamment justifiées, sont nettes et vigoureuses. Signalons, pour les curieux, les jugements sur la psychanalyse (p. 164), sur la graphologie (p. 217), sur la signification humaine du « tatouage » (p. 219) et sur l'influence du cinéma, bien inférieure à celle que lui attribue le préjugé courant : elle ne dépasserait pas, en Belgique, 3 % des cas (de grande criminalité) et « ce ne fut que dans 1 % des cas que nous eûmes affaire à une influence indiscutable » (p. 65). Les pédagogues découvriront même (p. 194) un « test d'attitudes » d'un emploi très simple pour apprécier le degré d'attention et les traces d'infantilisme. Bref, un livre très riche — qui fait honneur à l'enseignement de Louvain et à l'excellente équipe de collaborateurs (M. Petermans, directeur à la Prison Centrale, Mlle Tuerlinckx, assistante sociale, Mlle De Clerck, assistante à l'Ecole des Sciences Criminelles) auxquels le professeur De Greeff, avec sa modestie coutumière, se plaît à rendre un fréquent hommage.

A. Godin, S. I.

A. GEMELLI, O. F. M. — *La personalità del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici.* Milan, Giuffrè, 1946, 25 × 18 cm., XII-324 p. Prix : 500 lires.

En 1909, à la mort de César Lombroso, le P. Gemelli avait publié le texte d'une conférence : « Les funérailles d'un homme et d'une doctrine ». Tout en reconnaissant l'immense mérite de l'initiateur des études sur la délinquance, il constatait qu'il n'avait pas réussi à démontrer la nécessité constitutionnelle du crime, l'existence de criminels-nés. Un ouvrage restait à entreprendre : celui d'une étude plus scientifique du délinquant, qui se garderait des exagérations positivistes. Le P. Gemelli s'engagea dans cette voie et, dès 1910, publia un livre intitulé « Les doctrines modernes de la délinquance ». A présent il nous livre le résultat de 40 années de réflexions et d'observations sur le même sujet. Sa conclusion principale est qu'à la base de toute étude de la criminalité doit se trouver un examen approfondi de la personnalité du criminel et de son développement. Le délit n'est jamais une improvisation, mais le fruit d'une maturation interne plus ou moins longue où entrent en jeu des facteurs fort divers. Hérédité, constitution physique et psychique, milieu, histoire personnelle, tout doit être examiné et apprécié dans le détail. Le P. Gemelli a le grand mérite de tenir compte de tous ces facteurs et de dénier à l'un quelconque d'entre eux le rôle décisif, en sauvegardant la liberté humaine. Son livre sera lu avec profit non seulement par les spécialistes de la criminologie, mais par tous ceux qui s'intéressent à la psychologie expérimentale.

J. Galot, S. I.

Dr A. LESTCHINSKI. — *Psychologie des états nerveux.* Coll. Action et pensée, 14. Genève, Edit. du Mont Blanc, nouv. éd., 1946, 19 × 14 cm., 254 p. Prix : 8 frs suisses.

L'auteur estime qu'il n'existe pas, en langue française, d'étude sommaire et simple qui réunisse, dans un petit volume et à l'intention du public cultivé, les théories psychologiques principales des névroses. Son livre voudrait y remédier. On y trouvera, après une introduction historique, une description claire et détaillée des trois grands groupes de névroses : la neurasthénie, la psychasthénie et l'hystérie, leurs symptômes, les troubles physiques qu'ils comportent, leur évolution et les théories explicatives. Le livre nous semble présenter une lacune. L'auteur se borne à décrire les cures psychothérapiques classiques comme l'hypnose, la suggestion, la psychanalyse et néglige les traitements médicaux modernes tels que les thérapies de choc et la lobotomie. Pour d'autres points également on souhaiterait que l'auteur tienne compte davantage des théories et découvertes récentes. W. Smet, S. I.

R. JOLIVET. — *Traité de Philosophie.* IV : *Morale.* Paris, Lyon, Vitte, 2e édit., 1945, 22 × 14 cm., 542 p.

La N.R.Th. a déjà rendu compte de plusieurs volumes de ce Traité de Philosophie (voir 1939, p. 1001). Ce quatrième volume, consacré à la Morale, se recommande par les mêmes qualités qui ont déjà été signalées à propos des précédents : solidité de la doctrine, fondée sur celle de saint Thomas, au texte même duquel elle se réfère souvent ; clarté de l'exposé qui, sans être toujours très fouillé et très approfondi du point de vue métaphysique, donne cependant l'essentiel des questions traitées. Notons aussi la part très grande faite à l'exposé et à la critique des diverses opinions et conceptions morales, en particulier des plus actuelles. Bref, nous croyons pouvoir dire que ce nouveau manuel de morale se classe parmi les meilleurs du genre.

Est-ce à dire cependant qu'il soit parfait ? Il serait difficile de l'affirmer, croyons-nous, car il reste conçu suivant le point de vue statique que l'on retrouve dans la plupart des manuels scolastiques de morale. On n'y montre pas comment l'action morale est essentiellement un devenir, la réalisation progressive d'un idéal de perfection humaine, qui a valeur de fin dernière au sens formel, et en fonction duquel le bien moral et la loi morale doivent être conçus. Cet idéal est préformé dans la nature de l'homme suivant ses exigences essentielles, et celui-ci doit créer par sa raison et par son action les modalités concrètes de sa réalisation en conformité avec ces exigences essentielles. C'est seulement dans une conception comme celle-là, croyons-nous, que la fin dernière sera vraiment, comme elle doit l'être selon S. Thomas, le principe premier et fondamental de tout l'ordre moral.

E. Brisbois, S. I.

Jacob BOEHME. — *Mysterium magnum.* Traduction et introduction par N. BERDIAEFF. Coll. Bibliothèque philosophique. 2 vol., Paris, Aubier, 1945, 19 × 12 cm., 592 et 516 p.

Jacob Boehme (1575-1624), le « philosophus teutonicus », est une figure originale et complexe : visionnaire et artisan pratique, croyant convaincu et théosophe, mystique et occultiste, homme sans culture et remueur des idées les plus profondes, confus et génial. Malgré son originalité on reconnaît chez lui l'influence des mystiques allemands Schwenkfeld et Weigel ainsi que de Paracelse, auquel il emprunta une bonne partie de sa phraséologie. Son influence, qui se manifesta très tôt, en plusieurs domaines et en plusieurs pays, sur le terrain de la mystique et de la métaphysique, où elle se fit sentir dans la formation de l'idéalisme allemand de Hegel et de Schelling, prit une importance nouvelle vers le milieu du siècle dernier avec Fr. von Bauder. Le 3e centenaire de sa mort donna lieu à de nombreuses études. Le Mysterium « Magnum » (1623) dont voici traduction,

est d'après l'opinion générale l'œuvre la plus abordable. De plus on y trouve l'écho de la plupart de ses théories. C'est là sans doute ce qui a déterminé le choix des traducteurs. La plus grande partie de l'œuvre de Boehme avait déjà été traduite en français par L. Cl. de Saint-Martin, « le philosophe inconnu ». Il existe aussi une traduction récente en anglais. Cette traduction ne dut pas être un travail facile. L'obscurité des idées se compliquait encore de la singularité de la forme. Boehme lui-même jugea nécessaire de publier une clef ou interprétation des principaux termes employés (XX dans le t. IX de ses Œuvres complètes, publiées en fac-similé en 1942). Le « Magnum Mysterium » est un commentaire symbolique, théosophique du livre de la Genèse. La traduction est précédée de deux études de N. Berdiaeff : « L'Urgrund et la liberté » ; « la théorie de la Sophia ». J'estime que le lecteur se serait trouvé aidé par un exposé tout au moins schématique des idées de Boehme exposées dans cette œuvre et par un commentaire courant du texte. A. De Bil, S. I.

Collection « *Gli Uomini e la Civiltà* ». Série I. « Maestri del pensiero ». Brescia, « La Scuola », 16 × 11 cm.

M. F. SCIACCA. — *Pascal*, 1944, 274 p. Prix : 120 lires.

M. F. SCIACCA. — *Reid*. 1945, 118 p. Prix : 70 lires.

La collection « Gli uomini e la Civiltà » promet une vue d'ensemble des plus riches manifestations de l'activité humaine. Une première série, celle des philosophes, nous vaudra « une ample et complète histoire de la philosophie ». Or donc les deux monographies que nous avons sous les yeux justifient pleinement ces espoirs. Petits volumes courts, maniables, agréables à feuilleter, clairs et simples. Le « Pascal » de M. Sciacca surtout est une réussite ; non seulement il nous retrace fidèlement la vie, l'évolution, le milieu, la doctrine de Pascal ; mais encore il met en bonne lumière ses idées inspiratrices ; en particulier son expérience si profonde de l'humain et son inquiétude de Dieu. L'auteur a « pénétré dans le sanctuaire d'une âme » et nous en a rapporté une vie. De plus il résume bien toutes les controverses au sujet de Pascal, et son jugement, mesuré et nuancé, est en même temps personnel. — La pensée, moins riche sans doute, mais qui eut grande influence en Angleterre et sur le continent, de ce précurseur de Kant que fut Thomas Reid, est, elle aussi, présentée avec exactitude, bienveillance et discernement. J. Defever, S. I.

Emile RIDEAU. — *La pensée de Gustave Thibon*. Paris, Spes, 1946, 18 × 12 cm., 99 p.

« Il fallait y voir clair et opérer quelques trouées dans la forêt un peu touffue d'une pensée moins soucieuse de se relier à elle-même que de témoigner son expérience par des affirmations toujours nouvelles ». Nous saurons gré au P. Rideau pour le patient travail de marqueterie auquel il a soumis l'œuvre de Thibon (comme il l'avait déjà fait pour celle de Valéry), bien que cette condensation enlève au texte original sa surprise et son style au bénéfice de la clarté logique.

Un exposé objectif dégage les fondements métaphysiques de la pensée de Thibon, « diagnostique » la crise contemporaine, oppose aux hérésies modernes un idéal de consentement et d'incarnation, ainsi qu'un plan rationnel d'organisation sociale, puis le système fait retour à ses sources et exalte les valeurs supérieures du christianisme. Suit une critique où l'éloge est tempéré par la véhémente réaction du catholique de « gauche ». Au nom de l'optimisme chrétien, le P. Rideau refuse le retour au moyen âge. Sans se faire trop d'illusions sur le succès d'une action sociale institutionnelle pour le progrès spirituel profond du monde, il estime impossible d'être catholique sans la tenter de tout son cœur, et ce non pas dans la société utopique rêvée par Thibon, mais dans notre humanité déchristianisée et désunie.

R. Troisfontaines, S. I.

## VARIA

*Rapport d'activité* de l'association catholique de la Jeunesse Belge féminine, *A.C.J.B.F., 1946*. Secrétariat général, rue du Marteau, 19, Bruxelles, 53 p.

*Jaarverslag* van het Vrouwelijk Jeugdverbond voor Katholieke Actie, *V.J.V.K.A., 1946*. Algemeen Secretariaat, Peperstraat, 23, Gent, 34 p.

Rapport sur l'activité des divers groupes formant l'Association catholique de la Jeunesse Belge Féminine pour l'année 1946. D'abord exposés généraux du centre national, puis des différentes sections : J.O.C.F. ; J.I.C.F. ; J.E.C.F. ; J.A.C.F ; ensuite exposés par province, avec indications précises du nombre des membres, des publications, des réalisations, etc. en 1945-1946. Le volume est divisé en deux parties, l'une de langue française, l'autre de langue flamande, selon la région du pays où travaille l'A.C.J.B.F. ou la V.J.V.K.A. avec ses sections correspondantes. J. L.

Kl. M. VANSTEENKISTE, O. P. — *Het Rassenvraagstuk*. Coll. Levensbeschouwing. Bruges, Beyaert, 1945, 21 × 13 cm., 100 p.

Résumé schématique des questions se rapportant au problème des races humaines avec quelques notions d'hérédité générale et humaine, d'anthropologie physique et de l'histoire de l'anthropologie. Brochure fort riche en documentation, écrite dans un esprit plus philosophique que scientifique. R.

A. JUERGENS. — *Ergebnisse deutscher Wissenschaft. Eine bibliographische Auswahl aus der deutschen wissenschaftlichen Literatur der Jahre 1933-1938*. Essen, Essener Verlagsanstalt, 1939, 24 × 17 cm., XVIII-782 p. Prix : 36 Mk.

Aux travailleurs de la pensée et aux bibliothécaires désireux de se retrouver dans les 140.000 publications nouvelles d'Allemagne, entre 1933 et 1938, ce volume de bibliographie et de propagande rendra de précieux services. L'on doit remercier le Directeur de l'organisme annexé jadis à la « Notgemeinschaft » allemande, du travail qu'il s'était imposé pour effectuer une sélection dans cette immense production et présenter, en volume, aux lecteurs étrangers, le classement systématique des fiches bibliographiques qu'il envoyait une dizaine de fois par an aux grandes bibliothèques. Cette production, ralentie évidemment par l'atmosphère qui pesait sur l'Allemagne durant les dernières années du régime, n'a plus la même envergure scientifique que précédemment, ni le même désintéressement : en ce sens, par ses carences et par ses tendances, c'est un document révélateur. Les lecteurs de la Revue s'intéresseront spécialement aux sections générales (p. 1), et aux disciplines qui les concernent, philosophie (p. 21), théologie (p. 51), droit (p. 97), celui-ci sans guère de droit canonique, sciences économiques et sociales (p. 147), histoire (p. 323), en grande partie profane, et pour cause. La technique (p. 721) prend une place étendue, moins intéressante. La « culture » réunit des domaines très divers qui brisent un peu les anciens cadres ; l'archéologie classique (p. 446) est ainsi détachée des études de philologie classique (p. 257) ; les beaux-arts et l'histoire de l'art (p. 453) n'ont plus une section à part. Beaucoup le regretteront. Pour les ouvrages en plusieurs volumes, on a soin de rappeler les volumes antérieurs à 1933 et, pour ceux en série, excepté les documents, la collection dont ils font partie. L'infatigable bibliographe avait conçu le projet de donner tous les deux ans une suite à son précieux répertoire, munie cette fois d'une table alphabétique des auteurs.

J. de Ghellinck, S. I.

*Les Gérants* : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
*Administrateur-délégué* : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*